АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО

*

А. Н. РОБИНСОН

Борьба идей в русской литературе XVII века

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1974

Книга представляет собой опыт сопоставительного исследования возникающих в России в переходный период от средневековья к новому времени (XVII в.) двух противоборствующих литературных явлений — литературы придворной и демократической. Рассматривается острая идейно-литературная борьба двух групп писателей вокруг проблем возникающего феодального абсолютизма и антифеодальных демократических движений (включая крестьянскую войну под предводительством С. Т. Разина).

Р $\frac{70202\text{-}087}{042\ (02)\text{-}74}$ 282-74

© Издательство «Наука» 1974 г.

ВВЕДЕНИЕ

Была ли борьба идей в русской литературе XVII века? На этот вопрос, далеко не такой простой, как это может сначала показаться, и пытается ответить предлагаемая книга. Очевидно, борьба идей составляет существенную принадлежность литератур всех времен и народов, поскольку все литературы, в конечном счете, отражают всегда свойственные человечеству и человеку социальные или индивидуальные, идеологические или психологические, объективные или субъективные (а также — и многие иные) противоречия и конфликты. Однако содержание и целенаправленность идейной борьбы в литературе, формы ее выражения, особенности отношения к ней самих писателей и их читателей в различные времена и у разных народов бывают далеко не одинаковыми. Не одинаковыми оказываются также реальные возможности, задачи и способы научного изучения борьбы идей в разных литературах. Если, например, в развитых литературах новейшего времени проявления такой борьбы более или менее успешно осознаются читателями в непосредственном восприятии, постоянно разъясняются в школьном преподавании, в литературной критике и многих иных формах просвещения, то далеко не так обстояло дело в средневековых литературах или литературах переходного периода, в том числе в русской литераратуре XVII в.

В то время в России литература художественная по преимуществу (в качестве «изящной словесности») только зарождалась, да и то в виде отдельных сочинений, которые писались непрофессиональными авторами от случая к случаю и распространялись в рукописях. Литературной критики не было, единичные школы лишь начинали появляться. Русские писатели этой эпохи, как и вообще образованные люди что-либо писавшие, не были такими деятелями культуры, которые применительно к понятиям нового времени могли бы считаться преимущественно беллетристами, или социологами, или философами. Общественное сознание в целом, и литературное творчество в частности, во многом еще подчинялось авторитарным провиденциально-синтетическим традициям средневековья и еще не приобрело тех дифференцированных и относительно независимых форм идеологии, которые

сложились в новое время, т. е. в пределах капиталистической формации.

Никто из русских писателей XVII в. не занимался еще разработкой и систематическим изложением социально-политических учений или философских доктрин, но своеобразные традиции и тенденции литературно-публицистических сочинений давно уже существовали, а первые опыты новой литературно-художественной типизации действительности все чаще появлялись. Существовала достаточно обширная и очень интересная русская литература, которая по-своему, сообразно со своими условиями и возможностями, но при этом живейшим образом, страстно и требовательно откликалась на главнейшие противоречия жизни. Возникшая на этой почве борьба идей стала существенным фактором литературного процесса.

Нам хотелось бы надеяться, что изучение этих малоизвестных идеологических явлений далекого прошлого может представить не только научно-исследовательский, но и читательско-познавательный интерес.

* * *

Итак, XVII век, «бунташный», как называли его современники, был тем весьма значительным и своеобразным периодом, который отделял Древнюю Русь от России нового времени. В русской культуре, литературе и искусстве этого переходного периода возникает острая борьба новых идеологических и идейно-эстетических начал с устойчивыми средневековыми традициями, происходит столкновение тенденций светских и церковных, феодальных и народных. В это время появляются новые для России виды литературы и искусства (например, светская поэзия, драматургия, театр), преобразуются старые жанры (например, на основе житийной биографии вырастает поучительная автобиография), возникают сатирическая литература, бытовая повесть, значительно расширяется приток переводной литературы (главным образом, из Польши, Украины, Белоруссии). В ходе этих преобразований постепенно созревает и индивидуализируется авторское самосознание писателей, углубляется их интерес к социальной действительности, к судьбам государства и к переживаниям личности, к идейным и эстетическим задачам собственного творчества [1]. Выделение ведущих тенденций во всем этом многообразии и пестроте литературных явлений должно, несомненно, исходить из определенных данных социально-исторического развития переходного периода.

---

[1] См.: *А. Н. Робинсон.* О преобразовании традиционных жанров как факторе восточноевропейского литературного процесса в переходный период (XVI—XVIII вв.). — ИАН СССР. Серия литературы и языка, т. XXVIII, вып. 5, 1969, стр. 408—414; «Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.). Исследования и материалы по древнерусской литературе», вып. 3. [Ответственный редактор А. Н. Робинсон.] М., 1971.

Середина и вторая половина XVII в. в России характеризуются началом таких экономических, политических, церковных и культурных преобразований, которые во многом подготавливали следующую эпоху крупнейших реформ, связанных с царствованием Петра Великого[2]. Отец Петра царь Алексей Михайлович и его правительство сумели ликвидировать тяжелые последствия Смутного времени (начало XVII в.), укрепить и развить государственный аппарат («приказы»), узаконить новые привилегии дворянства и некоторые права городских общин, провести церковные реформы, предпринять действия большого государственного значения, в число которых входило воссоединение Левобережной Украины с Россией. Вся эта государственная, политическая, военная и идеологическая активность имела ближайшей целью удовлетворение интересов господствующего класса, светских и духовных феодалов, самого царя и окружавших его придворных. Сложившиеся в это время экономические, социальные и политические условия благоприятствовали становлению российского феодального абсолютизма и в то же время подготавливали формирование Российской империи как одной из сильнейших мировых держав.

Государственные реформы, длительные войны, возраставшая роскошь феодального обихода, в особенности царского двора, ускорившееся освоение образцов западноевропейской культуры, в том числе литературы, искусства, архитектуры, — все это требовало нового притока больших материальных средств и связывалось с усилением эксплуатации народных масс, главным образом крестьянства и беднейшей части «посада» (горожан). XVII век характеризовался никогда ранее не наблюдавшимися в Древней Руси в таких крупных масштабах демократическими движениями, восстаниями горожан, крестьян, стрельцов, даже монахов. Эти движения увенчались крестьянской войной под предводительством С. Т. Разина. Все восстания жестоко подавлялись царской властью, но это не ослабляло, а усиливало классовые противоречия и обостряло идеи демократического протеста.

Начинался, как указывал В. И. Ленин, «новый период русской истории (примерно с 17 века)», связанный с образованием «всероссийского рынка» и созданием «национальных связей» как связей буржуазных[3]. Начинавшееся формирование русской нации протекало в сложных и противоречивых условиях перехода от общественно-экономической феодальной формации к формации буржуазной. Вполне закономерно, что эта эпоха характеризовалась сильными колебаниями общественного самосознания, в котором возникали и сталкивались различные идеи, убеждения и верования. Социальная действительность обусловила постепенное образование двух основных течений в общественной идеоло-

---

[2] См.: «Россия в период реформ Петра I». М., 1973.
[3] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 1, стр. 153—154.

гии: феодально-охранительного и народно-обличительного. Эти течения общественной идеологии возбуждались целым рядом социально-исторических обстоятельств. Среди них мы отметим здесь в качестве показательных примеров только те, которые представляют определенный интерес для последующего изложения.

В 1649 г. в Москве была типографски издана большая книга — «Соборное уложение» царя Алексея Михайловича. Это был новый тщательно разработанный свод законов, главнейшими результатами которого явились укрепление царской власти и окончательное закрепощение крестьян, лишенных права «выхода» (перехода к другому феодалу), закрепленных за помещиками, которые получили над ними все права владения, кроме смертной казни. Новое законодательство фиксировало и стимулировало изменение традиционного уклада крестьянской жизни и в значительной мере обострило народное недовольство действиями феодалов и царского правительства вообще. Настроения народного протеста вскоре получили свойственные средневековью идеологические обоснования.

После введения нового законодательства патриарх Никон и царь Алексей Михайлович (с 1652 г.) приступили к реформе церкви. Подверглись пересмотру некоторые обряды, например, традиционное двуперстное крестное знамение было заменено троеперстным, частично изменился обряд церковной службы, богослужебные книги стали издаваться московским Печатным двором в новой «никоновской» редакции, претерпела видоизменения формула «символа веры». Эти изменения были направлены к объединению русских церковных обрядов с обрядами православной греческой церкви. Реформа была выгодна во внешнеполитических интересах государства, так как она способствовала укреплению его влияния во всех православно-христианских странах. В частности, никоновская реформа следовала за несколько ранее осуществленной церковной реформой на Украине, находившейся в то время еще в составе Речи Посполитой (Польско-Литовского государства), но готовившейся к воссоединению с Россией. Во внутриполитическом отношении реформа в конечном итоге привела к полному подчинению российской церкви государству, т. е. царской власти.

На всех современников, которые вообще были недовольны усилением феодального гнета и начинаниями царского правительства, церковная реформа произвела потрясающее впечатление. Противникам реформы представлялось, что рушится весь уклад жизни, завещанный отечественной традицией, исчезает истинная «старая вера», даже приближается «конец света». Первоначально реформа объединила против себя представителей разных социальных слоев, в том числе часть низшего и среднего духовенства, отдельных оппозиционно настроенных бояр. Но с конца 60-х годов XVII в. это движение, названное «раско-

лом», приобрело ясно выраженный демократический характер. Идеологи движения, ставшие видными писателями и публицистами, получили опору среди части крестьянства и посада. Царское правительство, подавлявшее все народные восстания, свирепо искоренявшее всякую «крамолу», оказалось неспособным справиться с демократическим движением раскола, открыто направленным против государственной церкви, против царя и его абсолютной власти. Для борьбы с движением, помимо церковных, административных и военных мер принуждения, правительство привлекло лучшие идеологические силы, имевшиеся в его распоряжении: придворные писатели — «философы» и «ветии», переводчики, книжные справщики (редакторы), культурные деятели были двинуты на опровержение взглядов и сочинений писателей раскола, этих «невежд» и «мужиков».

Возникшая в России социально-идеологическая борьба вокруг проблем «старой» и «новой» веры по своему общему типу напоминала демократические движения средних веков, когда классовая борьба протекала под знаком религии, нередко еретических учений или оппозиции к господствующей церкви, так как в те далекие времена, по словам Ф. Энгельса, «интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой» [4]. «Чувства масс, — писал Ф. Энгельс относительно периода средневековья, — вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде» [5]. В. И. Ленин указывал, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития, а не одной России» [6].

Защита церковно-правительственной реформы и новых принципов «самодержавного» правления или протест против них образовали тот социально-исторический рубеж, который позволяет наиболее отчетливо проследить общие процессы разделения литературы этой эпохи на два идейно противоположных направления.

* * *

В литературоведении последних двух десятилетий наметились предложения, направленные к дифференциации важнейших тенденций литературного развития изучаемой эпохи. Так, И. П. Еремин считал, что «историей направлений» русская литература «становится только со второй половины XVII века, когда наряду с формированием демократической литературы в литера-

---

[4] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 7, стр. 360.
[5] Там же, т. 21, стр. 314.
[6] *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 228.

туре господствующих слоев населения сперва надолго утверждается барокко (в его украинско-польском варианте), а затем, в XVIII веке, — классицизм» [7]. Д. С. Лихачев пришел к следующим выводам: «...уже в XVII в. можно говорить о появлении первого литературного направления в русской литературе, направления, представленного именами Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, Кариона Истомина и других, которое называется литературой барокко. Это литературное направление резко выделяется и на фоне старого, еще частично сохраняющегося средневекового художественного метода, и на фоне художественного метода новой демократической литературы XVII в.» [8] и далее: «...литературные направления появляются не только с возникновением стилистических дифференциаций, но и с классовым расслоением литературы на литературу господствующих верхов и демократических низов» [9]. В этой же связи П. Н. Берков обратил внимание на стилистический антагонизм видных писателей эпохи Симеона Полоцкого и протопопа Аввакума, указав, что их творчество опиралось на различные идейные и литературные представления [10].

Вокруг проблем, связанных с признанием или отрицанием русского литературного барокко в XVII в., в советской и зарубежной славистике завязалась многолетняя научная дискуссия, которая вызвала немало интересных, нередко противоположных суждений и предположений, связанных в наибольшей мере с вопросами стилистическими и эстетическими (отчасти философскими), в меньшей степени — историко-литературными и почти миновавших проблемы социально-исторические. В нашу задачу не входит рассмотрение этой дискуссии в целом, мы ограничимся напоминанием, с нашей точки зрения, наиболее важных высказываний ученых.

Некоторые исследователи предполагают, что барокко было господствующим явлением и охватывало чуть ли не всю древнерусскую литературу данного времени (включая повествовательную литературу и даже демократическую литературу раскола: творчество Аввакума и Епифания) [11]. Другие считают, что ба-

---

[7] *И. П. Еремин.* Новейшие исследования художественной формы древнерусских литературных произведений. — ТОДРЛ, т. XII. М.—Л., 1956, стр. 289.

[8] *Д. С. Лихачев.* К вопросу о зарождении литературных направлений в русской литературе. — «Русская литература», 1958, № 2, стр. 3—13; *он же.* Поэтика древнерусской литературы. М.—Л., 1967, стр. 76—77 (изд. 2, Л., 1971, стр. 86—87); здесь и далее книга цитируется по первому изданию.

[9] *Д. С. Лихачев.* Поэтика древнерусской литературы, стр. 83.

[10] См.: «История русской критики», т. 1. М.—Л., 1958, стр. 36—44.

[11] Такой универсальный подход к русскому барокко имеет место, напр., в работах А. Андьяла и А. А. Морозова (*A. Angyal.* Die slavische Barockwelt. Leipzig, 1961; *А. А. Морозов.* Проблема барокко в русской литературе XVII—начала XVIII века. — «Русская литература», 1962, № 3;

рокко вообще не было свойственно этой литературе, в которой формировался предклассицизм [12]. Третьи приходят к ограничительным выводам о распространенности и значении барокко в русской литературе XVII в. Так, например, Д. С. Лихачев и Х. Грассгоф вполне правомерно, с нашей точки зрения, признали неправильным отнесение к барокко творчества Аввакума, окружавших его писателей, как и некоторых других произведений демократической литературы (повестей об Азове и др.) [13].

Несмотря на различия во взглядах на русское барокко между отрицавшим его П. Н. Берковым, с одной стороны, и признававшими И. П. Ереминым и Д. С. Лихачевым, с другой, все эти названные исследователи в равной мере указывали на то, что в русской литературе сложилось такое направление (как бы его ни называть — «барокко» или «предклассицизм»), которое занимало промежуточное положение между средневековой традицией и литературой нового времени [14]. И. П. Еремин, например, считал, что в России «направление это (барокко. — *А. Р.*) просуществовало сравнительно недолго и уступило место классицизму, проложив ему путь в русской литературе» [15]. П. Н. Берков писал: «То, в чем предлагают видеть «русское барокко», правильнее всего понимать как переход от старинных средневековых стилей русской литературы к классицизму XVIII в.,

---

он же. Национальное своеобразие и проблема стилей. — Там же, 1967, № 3); *он же.* Развитие стилей и историческая реальность. — Там же, 1971, № 3; *он же.* Новые аспекты изучения славянского барокко. — Там же, 1973, № 3.

[12] Это суждение высказывалось в работах П. Н. Беркова, В. Д. Кузьминой, О. А. Державиной. См.: а) «Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов». Редколлегия: Н. К. Гудзий, С. В. Никольский, А. Н. Робинсон. М., 1958, стр. 75—92; Вопрос № 15. Была ли так называемая литература барокко в славянских странах?; см. ответ П. Н. Беркова, стр. 83—84; ср. другие суждения в ответах А. А. Морозова, Й. Грабака (Брно), Я. Мишианика (Братислава), К. Треймера (Вена); б) *В. Д. Кузьмина.* Изучение преемственных связей древнерусской литературы с русской литературой и устным народным творчеством нового времени. — ТОДРЛ, т. XX. М.—Л., 1964, стр. 283—287; *она же.* Барокко и классицизм в русской литературе первой трети XVIII в. — «Československá rusistika», Praha, 1968, № 1, s. 15—18 (здесь же статьи о барокко Д. Чижевского, Ю. Лотмана, С. Матгаузеровой, З. Геньк-Березовской, Р. Бртаня, А. Шкарки и др.); в) *О. Державина.* К вопросу о русском литературном «барокко». — «Československá rusistika». Praha, 1968, № 1, s. 19—21.

[13] См.: ответ И. Н. Голенищева-Кутузова в кн.: «Сборник ответов на вопросы по литературоведению», стр. 79; *H. Graßhoff.* Zur Frage des Barocks in der russischen Literatur. — «Zeitschrift für Slawistik», Bd. XIII. Berlin, 1968; *Д. С. Лихачев.* Барокко и его русский вариант XVII века. — «Русская литература», 1969, № 2, стр. 41—42; *он же.* Историческая реальность и изучение закономерностей в развитии стилей. — Там же, 1971, № 3.

[14] См.: ответы П. Н. Беркова и И. П. Еремина: «Сборник ответов на вопросы по литературоведению», стр. 84—85; *Д. С. Лихачев.* Барокко и его русский вариант XVII века, стр. 41—42.

[15] «Сборник ответов на вопросы по литературоведению», стр. 85.

вместо неопределенного по своему содержанию термина «барокко» проще назвать это направление «предклассицизмом»[16].

Д. С. Лихачев и И. П. Еремин отметили, что барокко было перенесено в русскую литературу, минуя Возрождение, из опыта литератур польской, украинской и белорусской[17]. В этой связи Д. С. Лихачев убедительно возразил С. Матгаузеровой на ее предположение о существовании в русской литературе двух видов барокко — сначала «отечественного», а затем и «заимствованного»[18]. Далее Д. С. Лихачев выдвинул мысль о том, что русское барокко «взяло на себя в историческом плане многие из функции ренессанса»[19]. Вновь обращаясь к этим идеям, Д. С. Лихачев пишет, что в России XVII в. «должен был спонтанно возникнуть ренессанс. Он и возник, ибо пришедшее к нам при посредстве польско-украинско-белорусского влияния барокко приняло на себя функции ренессанса, сильно изменившись и приобретя отечественные формы и отечественное содержание. Роль барочных элементов, мотивов и произведений была в России по существу не барочной, и в этом главным образом выразилось своеобразие русского барокко XVII в.»[20]. Таким образом, суждения об одном и том же явлении, колебавшиеся до сих пор между понятиями и терминами «барокко» или «предклассицизм», обогащаются еще одним наименованием — «ренессансом». Вопрос о спонтанном русском ренессансе XVII в. и о возможности отнесения к ренессансной литературе творчества Симеона Полоцкого с примыкавшими к нему писателями, нуждается в исследовании. Однако, как бы ни решался этот вопрос, положительно или отрицательно, предложенная постановка вопроса уже внесла серьезные ограничения в перспективы его рассмотрения.

---

[16] «Сборник ответов на вопросы по литературоведению», стр. 84; исследователь, разумеется, не предлагал термина «предклассицизм» потому, что он «проще» термина «барокко», а указывал на необходимость изучения периода перехода от древнерусских традиций к классицизму. Проблема эта до сих пор в достаточной мере не решена и, видимо, потому, что она находится на стыке двух эпох (и веков), вследствие чего и не попадает в круг непосредственных интересов ни исследователей древнерусской литературы, ни исследователей русской литературы XVIII в.

[17] См.: ответ И. П. Еремина в «Сборнике ответов на вопросы по литературоведению», стр. 84; *Д. С. Лихачев.* Барокко и его русский вариант XVII века, стр. 41—42.

[18] См.: *Světla Mathauserová.* Baroko v ruske literatuře XVII století. — «Československé přednášky pro VI. mezinárodní sjezd slavistů v Praze». Praha, 1968, s. 253—259; *она же.* Simeon Polockij a jeho pojetí textu. — «Československá rusistika». Praha, 1968, N 1, s. 22—26.

[19] *Д. С. Лихачев.* Барокко и его русский вариант XVII века, стр. 41; *он же.* XVII век в русской литературе. — В кн.: «XVII век в мировом литературном развитии». М., 1969, стр. 299—328.

[20] *Д. С. Лихачев.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973, стр. 211; см. начало дискуссии: *В. В. Кожинов.* Возрождение или средневековье? — «Русская литература», 1973, № 4; *Д. С. Лихачев.* Возрождение в средневековье. (Ответ В. В. Кожинову). — Там же, 1973, № 4; *Г. П. Макагоненко.* Проблемы Возрождения и русская литература. — Там же, 1973, № 4.

Ренессансный ареал в русской литературе XVII в., если его возможно именно так квалифицировать, оказывается, во-первых, далеко не всеобъемлющим и, во-вторых, односторонне ориентированным, поскольку спонтанное появление ренессанса обусловливается появлением барокко, которому приходится принять на себя его функции [21]. В таких условиях крупнейший писатель Древней Руси Аввакум и писатели его круга, повествовательная и сатирическая литература, т. е. наибольшая и, по нашему мнению, наилучшая часть русской литературы этого периода оказываются за пределами спонтанного ренессанса.

Мы полагаем, что первоначальный вопрос о «направлении барокко» в русской литературе XVII в. нуждается в дальнейших как теоретических, так, в особенности, историко-литературных исследованиях, связанных, во-первых, с выяснением качественного своеобразия заимствуемого барокко и, во-вторых, с изучением воздействия на него русской усваивающей среды.

Обстоятельными и конкретными историко-литературными исследованиями стиля барокко в русской литературе XVII в. остаются известные работы И. П. Еремина, в особенности его статья «Поэтический стиль Симеона Полоцкого». Тем более уместно напомнить тот ограничительный и убедительный вывод, который был сделан ученым: «. . . скованная литературной традицией поэзия Симеона Полоцкого никогда в сущности не выходила за пределы традиционной проблематики панегирической и дидактической поэзии школьного барокко» [22]. И в другом случае: «В странах Восточной Европы барокко утвердилось в том его варианте, который культивировался преимущественно в духовной школе — под пером школьных теоретиков литературы, школьных поэтов и драматургов. . .» [23]

---

[21] Такая обратная преемственность между барокко и Ренессансом должна послужить предметом исследования, тем более что на Западе, как известно, барокко сменяло Ренессанс и при этом противостояло его эстетике в литературе.

[22] *И. П. Еремин.* Поэтический стиль Симеона Полоцкого. — ТОДРЛ, т. VI. М.—Л., 1948, стр. 146; *он же.* Симеон Полоцкий — поэт и драматург. — В кн.: *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. М.—Л., 1953, стр. 223—260.

[23] «Сборник ответов на вопросы по литературоведению», стр. 84. Настоящая книга находилась в производстве, когда появилась книга А. М. Панченко «Русская стихотворная культура XVII века» (Л., 1973). В этой книге содержится, в частности, весьма интересная глава «Философия и эстетика поэзии барокко» (стр. 167—208), в которой А. М. Панченко пишет: «В европейских условиях русские силлабики (Симеон Полоцкий и др. — *А. Р.*) прослыли бы безнадежными обскурантами; но в России, «пропустившей» Ренессанс, их роль была иной: они принесли сюда идеи гуманистов, хотя и в барочной форме, вдобавок окрашенной провинциализмом» (стр. 168); «Силлабики не сознавали ни провинциальности своей, ни явной — по европейским меркам (поскольку они были западниками) — отсталости» (стр. 208). А. М. Панченко указывает на резкие философско-эстетические расхождения во взглядах Симеона Полоцкого и Аввакума.

Все участники дискуссии о барокко разделяют то общеизвестное мнение, что литературное барокко, продвигаясь с Запада на Восток Европы, через посредство польской литературы проникло в украинскую и белорусскую литературу, а затем (это мнение разделяется не всеми исследователями) и в русскую литературу (прежде всего с творчеством Симеона Полоцкого). Однако все подобные суждения будут сохранять абстрактное значение до тех пор, пока не подвергнется сравнительно-историческому исследованию идейно-эстетическое содержание этого процесса филиации барокко. В первую очередь следовало бы поставить вопрос (отчасти уже намеченный И. П. Ереминым, говорившим о школьном «варианте» барокко) о том, было ли литературное барокко в Европе (в частности, в Польше) явлением целостным и единым и могло ли оно в виде такого «единого потока» продвигаться в украинскую, белорусскую и русскую литературы? Ответ, несомненно, будет отрицательным, так как известно, что в польской литературе XVII в. барокко было дифференцированным. Собственно художественное и в этом смысле относительно самостоятельное значение получила великолепная и рафинированная поэзия «высокого» барокко, развивавшаяся в среде феодальной аристократии, связанной с итальянской, французской, испанской феодально-придворной культурой. Значительно примитивнее и утилитарнее были достижения «сарматского» барокко, ориентировавшегося на национально-шляхетскую среду и питавшегося хорошо разработанными навыками «школьного» барокко, процветавшего в польских городах и монастырских, преимущественно иезуитских, школах [24]. Вполне естественно, что в польских школах, а затем в школах украинских и белорусских, освоение некоторых (но далеко не всех), доступных школе особенностей литературного барокко преследовало практические культурно-просветительные цели. Идейные представления и эстетические требования барокко не могли фигурировать в школьном обиходе в «чистом» виде, а, напротив, входили в качестве существенного компонента в стройную, но в основе своей эклектическую систему педагогических требований и приемов (искусно изложенную в «поэтиках» и «риториках»), объединяясь в ней со школьными традициями ушедшей в прошлое ренессансной культуры и с еще более архаичными пережитками средневековой схоластики [25].

---

[24] О польском барокко см.: *J. Krzyżanowski.* Historia literatury polskiej, t. 1. Alegoryzm — preromantyzm. Warszawa, 1966; *C. Hernas.* Barok. Warszawa, 1973; *J. Sokołowska.* Spory o barok. Warszawa, 1971; «История польской литературы», т. 1. М., 1968; *А. В. Липатов.* Польская литература XVII в. — В кн.: «История всемирной литературы», т. 4. М., 1973 (макет).

[25] О. А. Державина отметила, напр., что «фигурные стихи» Симеона Полоцкого («рак», «ваза», «сердце», «крест»), обычно связываемые с влиянием барокко, потворяют традиции «великих риторикоь», писавших подобные стихи во Франции и других европейских странах в XV в., т. е. до появления барокко (*О. Державина.* К вопросу о русском литературном «барокко». — «Československá rusistika», Praha, 1968, № 1, s. 20).

Ввиду этого школьное барокко в тех литературах, которые обладали развитым «высоким» барокко, не стало собственно литературным типом творчества или течением.

По мере продвижения барокко в восточном направлении, и в особенности в условиях столкновения его с чуждой ему по духу инорелигиозной средой, его литературно-художественная самостоятельность и значимость все более вытеснялась утилитарными тенденциями (просветительскими, панегирическими, нравоучительными). Иначе говоря, барокко начинало подчиняться восточнославянским традициям, укреплявшим в нем не собственно художественные качества, а средневековые внелитературные идеологические функции. Видимо, поэтому на Украине и в Белоруссии, т. е. на границе столкновения католичества и православия, западноевропейских и восточноевропейских исторических и культурных традиций, «высокая» поэзия барокко почти не развивалась. Здесь барокко связывалось, главным образом, с практикой школьного просвещения и зависимых от него видов творчества (нравоучительная и панегирическая поэзия, драматургия, ораторское искусство). Известно, что воспитанниками и проводниками этой школьной традиции были Симеон Полоцкий, Епифаний Славинецкий, позже Феофан Прокопович и другие видные деятели культуры, переселившиеся в Россию. Все эти писатели по характеру своего образования, профессиональной деятельности и литературному творчеству не были представителями собственно художественной литературы барокко польского и западноевропейского типа. Достаточно в общей форме сопоставить сочинения Симеона Полоцкого с творчеством выдающихся представителей польского барокко (например, таких, как Д. Наборовский, Я.-А. Морштын, С. Твардовский, В. Потоцкий), чтобы убедиться не только в весьма скромных поэтических достижениях Симеона, не возвышавшихся высоко над уровнем хороших педагогических требований, но и в том, что его школьное барокко по своему литературному типу и художественной специфике существенно отличалось от образцов барокко в польской литературе.

Однако дальнейшее упорное продвижение барокко на Восток, даже в его школьном «варианте», вызывало новые возраставшие трудности, так как русская культурная среда не имела ни собственных школьных литературных традиций, ни традиций европейско-схоластического типа. Возможности популяризации школьного барокко в русской литературе ограничивались также рядом других важных причин. В числе их была, во-первых, относительная замкнутость феодально-придворной среды, где по преимуществу культивировалось барокко; во-вторых, свойственная данной поэзии силлабическая система стиха, присущая языкам с постоянным ударением (падающим на определенный слог слова, например, на предпоследний, как в польском языке), но чуждая русской речи, а потому и недолговечная в русской литературе; в-третьих, отсутствие в России собственной развитой

стихотворной поэзии на книжном церковнославянском языке московского типа в качестве условия, которое могло бы подготовить и облегчить восприятие занесенной извне новой поэтической системы.

И тем не менее, несмотря на эти трудности, а может быть благодаря им, поэтические и проповеднические достижения Симеона Полоцкого и писателей его круга в московских условиях, как это скоро обнаружил сам Симеон, должны были служить, и действительно служили, образцом высокого «ветийства», или мудрейших «виршей философских», как говорил его противник Аввакум. Причиной такого превращения оказалась существенная идейно-социальная переориентация школьного барокко в русской среде, сопровождавшаяся, несомненно, крутым переломом во всем жизненном укладе, психологии и творчестве его носителей.

Школьное барокко внезапно перенеслось из провинциальной монастырской школы с окраин Польши прямо в царский дворец столицы России. Для того чтобы правильно оценить масштабы этой перемены, следует принять во внимание определенные исторические факторы. Для Речи Посполитой «золотой век» (XVI в.) был уже позади, и она вступила в период углубляющегося экономического и социально-политического упадка (XVII в.). Именно эти обстоятельства были питательной средой для идей и настроений писателей польского барокко, а также тех украинских и белорусских писателей, которые оставались подданными польской короны. Россия же, напротив, переживала начало своего государственного укрепления и готовилась войти в круг ведущих европейских империй.

На русской почве поэзия и вся деятельность Симеона Полоцкого (как и его последователей) получила две новые важные функции. Во-первых, это был пафос просветительства, насаждения основ схоластической культуры в среде инонациональной, причем не в уютных кельях маленького монастыря с его «братской» школой для «отроков» из мещан, а в обстановке официальной и суровой, прямо «пред очами» государя, для «просвещения» наследников престола, высших слоев феодального общества и избранных представителей государственной администрации. Во-вторых, творчество Симеона Полоцкого, этого провинциального учителя, оказавшегося в центре иностранного «царства», сразу окунулось в непривычную атмосферу формирующегося абсолютизма. Отныне оно призвано было выражать политические и культурные интересы, настроения и вкусы такого «самодержца», которому по нераздельной полноте власти, сказочным богатствам и обширности «державы» едва ли можно было подыскать соперника во всей Европе. Вполне очевидно, что просветительская деятельность выходцев из украинских и белорусских земель (частично вошедших в состав России, но в значительной части остававшихся в Речи Посполитой), как и их литературное творчество в духе школьного барокко, с одной стороны, обогащало

быстро развивавшуюся культуру придворной среды, а с другой стороны, не могло не приспособиться к жестким требованиям, которые от этой среды исходили. Оценивая эту своеобразную ситуацию, следует учитывать, что в период перехода от средневековья к новому времени и становления феодального абсолютизма в России (в отличие от позднейших эпох) основу придворной среды составляло, кроме царя, правительство и примыкавшая к нему высшая администрация, и именно от этой среды, уже при Алексее Михайловиче, а еще в большей степени при Петре Алексеевиче, исходили исторически важные экономические, политические, военные реформы, а также многие культурные, в том числе и литературные начинания [26].

Специфика деятельности этой среды состояла в том, что во времена Алексея Михайловича вся она считалась «службой» государю, а при Петре — государю и отечеству. Поэтому и творческая деятельность придворных поэтов и проповедников, проводников литературной культуры школьного барокко, в такой же мере — придворных драматургов (И.-Г. Грегори и его помощников) и художников (Симона Ушакова, Иосифа Владимирова), архитекторов, ремесленных и других мастеров, расценивалась прежде всего в аспекте царской «службы». В такой обстановке русское литературное барокко должно было быстро преодолеть узость «школьной» утилитарности и приобрести по направлению и содержанию своих творческих усилий новую идейно-тематическую ориентацию и государственную широту. Этими обстоятельствами объясняются высокий нравоучительно-панегирический тон придворной литературы в России с самого момента ее зарождения, ее феодально-абсолютистская политическая целеустремленность, рационалистическая устойчивость и оптимистическая настроенность. Нельзя не заметить в этой связи, что своеобразное положение представителей русского барокко в качестве хорошо обеспеченных и целиком зависимых царских «холопов», их строгие служебные обязанности и их парадное мироощущение (видимо, сначала только официальное, а с течением времени — и внутреннее) совершенно не отвечали таким типичным чертам мироощущения многих создателей и последователей европейского, в том числе и польского, барокко, как меланхолическая настроенность, мистицизм и психологическая самоуглубленность, душевная раздвоенность, экзальтация и контрастность переживаний. Характерным было и другое отличие: если высшие художественные достижения польского барокко относились к лирике (любовной, религиозно-философской), то в поэзии Симеона Полоцкого и его последователей любовной лирики не было, а стихотворство на религиозно-нравоучительные темы отличалось не лирическим, а проповедническим пафосом. Видимо, это было обусловлено не только монашеской принадлежностью Симеона и его ученика Сильвестра Медведева или односторонностью их обра-

[26] См.: «Россия в период реформ Петра I».

зования, но и придворно-официозными условиями их деятельности, не допускавшими еще в поэзии (в отличие от первых опытов драматургии) ни любовно-лирической тематики, ни субъективной («внеслужебной») ориентации творчества вообще.

Школьное барокко могло быть принято в России главным образом потому, что оно оказалось одним из очень полезных средств для выражения идеологических потребностей зарождавшегося абсолютизма. В дискуссии о русском барокко эта сторона его литературного развития почти не привлекала к себе внимания. Не ставя своей целью специально рассматривать те или иные стилистические признаки барокко, мы попытаемся далее выяснить те отечественные идейно-эстетические требования, в пределах которых могло осваиваться барокко в придворной литературе и драматургии. Сближение заимствованного барокко с русской феодальной культурой, по нашим наблюдениям, определялось в наибольшей мере нормирующим воздействием эстетики дворцового церемониала как особого выделяемого нами явления данной среды и времени, получившего затем определенное развитие и в русской литературе XVIII в. В русских социально-исторических условиях западное школьное барокко преобразовывалось в такое направление, которое подготавливало классицизм и, если угодно, приняло на себя функцию «предклассицизма». Очевидно, эти процессы освоения русской феодальной средой разных форм западной культуры, в том числе и некоторых проявлений барокко, а затем классицизма, облегчались тем обстоятельством, что развитие этой среды типологически соответствовало близким явлениям, протекавшим несколько ранее при западноевропейских королевских и княжеских дворах.

Отмеченные нами закономерные преобразования, которым подверглось школьное барокко в русской феодальной среде, и, как увидим далее, особая идеологическая роль его носителей в борьбе с народными движениями и демократической литературой позволяют констатировать желательность более отчетливой понятийно-терминологической классификации этих явлений. Принятое рядом ученых и отмеченное выше подразделение русской литературы XVII в. на «литературу барокко» и «демократическую литературу» основывается на разнотипных характеристиках (в первом случае — по стилю и происхождению, во втором — по социальной принадлежности). Такие обозначения, по-видимому, можно считать удовлетворительными, когда оба эти явления литературного процесса рассматриваются порознь или в разных аспектах. Но разнотипность принятых определений становится затруднительной при сопоставительном исследовании таких направлений литературы и, в особенности, в аспекте их идейной противоположности и противоборства. В этих целях мы считаем более правомерными определения однотипные, построенные по принципу обозначения социальной принадлежности и идейной сущности: литература придворная и литература демократическая,

Вполне естественно, что в научной традиции явления феодально-придворной литературы, с одной стороны, и литературы демократической, с другой, длительное время рассматривались порознь друг от друга или изучались в тех или иных отдельно взятых моментах. В существующих обобщенных академических трудах по истории русской литературы и соответствующих учебных курсах интересующие нас литературные объекты группируются по разным разделам или главам [27]. Старые и новые монографические исследования посвящаются большей частью творчеству какого-либо одного писателя, реже — группе связанных друг с другом писателей, или изучению одного памятника, либо нескольких памятников, относящихся к определенной литературной традиции, виду или жанру. Не преследуя целей историографического обзора, мы здесь укажем отдельные труды, связанные с изучением жизни и творчества Симеона Полоцкого [28] и его последователей [29], а также на такого же рода работы об Аввакуме и отдельных близких к нему писателей [30]. Неоднократно появля-

---

[27] См., напр.: «История русской литературы», т. II, ч. 2. М.—Л., 1948 (главы: «Старообрядческая литература (протопоп Аввакум; житие Епифания; Легенда о Никоне...)», «Силлабическая поэзия (Симеон Полоцкий; Сильвестр Медведев; Карион Истомин)», «Московский театр XVII в.»); ср.: «История русской литературы в трех томах», т. I. М.—Л., 1958 (глава: «Литература 1640-х—начала 1690-х годов. Развитие демократической сатиры и бытовой повести. Предшественники русского классицизма»); ср. аналогичный принцип в кн.: *Н. К. Гудзий.* История древней русской литературы. Изд. 7. М., 1966; *А. С. Елеонская, О. В. Орлов, Ю. Н. Сидорова, С. Ф. Терехов, В. И. Федоров.* История русской литературы XVII—XVIII веков. М., 1969; *Дм. Жуков, Л. Пушкарев.* Русские писатели XVII века. Серия «Жизнь замечательных людей», вып. 4 (511). М., 1972.

[28] *И. Татарский.* Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). М., 1886; *Л. Н. Майков.* Очерки по истории русской литературы XVII—XVIII вв. СПб., 1889 (очерк: «Симеон Полоцкий»). *И. П. Еремин.* Симеон Полоцкий — поэт и драматург. — В кн.: *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., 1953, стр. 223—260. Более широкий комплексно-сопоставительный подход к предмету представлен в указанной выше книге А. М. Панченко «Русская стихотворная культура XVII века».

[29] *И. П. Козловский.* Сильвестр Медведев. Киев, 1895; *А. Прозоровский.* Сильвестр Медведев (его жизнь и деятельность). М., 1896; *С. Н. Браиловский.* Один из пестрых XVII столетия. — «Записки имп. Академии наук по историко-филологическому отделению», т. V, № 5, СПб., 1902 (О Карионе Истомине).

[30] *А. К. Бороздин.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. СПб., 1898 (изд. 2, 1900); *Н. К. Гудзий.* Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление. — В кн.: «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». Редакция, вступительная статья и комментарий Н. К. Гудзия. [М.], Academia, [1934], стр. 7—59; *В. Е. Гусев.* Протопоп Аввакум Петров — выдающийся русский писатель XVII века. — В кн.: «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». [Под общей редакцией Н. К. Гудзия.] М., 1960, стр. 5—51;

лись также работы, определяемые какой-либо одной темой, изучавшейся на материале творчества того или иного писателя, связанные с исследованием его стиля [31], или общественных взглядов [32]. В отличие от этого, в трудах Д. С. Лихачева появились ценные опыты тематически обобщенных изучений важных проблем истории литературы XVII в.: «Открытие ценности человеческой личности в демократической литературе XVII в.», «Стиль барокко второй половины XVII в.», «Барокко в русской литературе XVII в.» [33].

Обособленные группы научных работ связываются с изучением драматургии и театра данного времени [34] или изобразительного искусства [35].

А. Н. Робинсон. Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963; *Н. С. Демкова.* Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974.

31 *В. В. Виноградов.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума. — «Русская речь», т. 1. Сборники статей под редакцией Л. В. Щербы. Пг., 1923, стр. 195—293; *он же.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 371—379; *Bohuslav Ilek.* Život protopopa Avvakuma. Studie o stylu. Praha, 1967; *А. Н. Робинсон.* Исповедь-проповедь (о художественности «Жития» Аввакума). — «Историко-филологические исследования. Сборник статей к семидесятипятилетию академика Н. И. Конрада». М., 1967, стр. 358—370; *он же.* Социология и фразеология символа «тесный путь» у Аввакума. — «Проблемы современной филологии. Сборник статей к семидесятилетию академика В. В. Виноградова». М., 1965, стр. 438—443; *И. П. Еремин.* Поэтический стиль Симеона Полоцкого. — ТОДРЛ, т. VI. М.—Л., 1948, стр. 125—153; *А. М. Панченко.* Слово и Знание в эстетике Симеона Полоцкого (на материале «Вертограда Многоцветного»). — ТОДРЛ, т. XXV. Л., 1970, стр. 232—241.

32 *В. М. Пузиков.* Общественно-политические взгляды Симеона Полоцкого. — «Научные труды по философии». Белорусский гос. ун-т им. В. И. Ленина, т. 2, вып. 2. Минск, 1958, стр. 3—56; *А. Н. Робинсон.* Обществените възгледи на Авакум. — «Език и литература», София, 1963, № 4, с. 1—16; *он же.* Политическое и эстетическое значение ранней поэзии Симеона Полоцкого (1656 г.). — «Philologica. Исследования по языку и литературе. Памяти академика В. М. Жирмунского». Л., 1973, стр. 299—307.

33 *Д. С. Лихачев.* Человек в литературе Древней Руси. М.—Л., 1958, стр. 151—161, 162—167 (изд. 2, Л., 1970, стр. 136—146; 147—152); *он же.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили, стр. 138—217.

34 *П. О. Морозов.* История русского театра до половины XVIII столетия. СПб., 1889; «La comédie d'Artaxerxès (Артаксерксово действо) présentée en 1672 au Tsar Alexis par Gregorii le pasteur». Texte allemand et texte russe publiés par André Mazon et Frédéric Cocron. Paris, 1954; «Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в.». Подготовка текста, статья и комментарии И. М. Кудрявцева. М.—Л., 1957; «Первые пьесы русского театра». Издание подготовили О. А. Державина, А. С. Демин, Е. К. Ромодановская под редакцией А. Н. Робинсона. М., 1972; «Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в.». Издание подготовили О. А. Державина, А. С. Демин, В. П. Гребенюк под редакцией О. А. Державиной. М., 1972.

35 См.: *Игорь Грабарь.* История русского искусства, т. VI. Живопись. М.,

Научная целесообразность всех подобного рода специализированных монографических и проблемно-тематических исследований или обзоров ни в какой мере не может подвергаться сомнению. Мы думаем, однако, что назрела необходимость пополнить эти работы, относящиеся к истории русской литературы, драматургии, театра и изобразительного искусства переходного периода, комплексными исследованиями сопоставительного типа, которые в числе своих задач предусматривали бы те или иные аспекты сравнительного изучения как взаимно близких, так и противостоящих друг другу явлений творческого процесса XVII в.

* * *

Борьба идей в русской литературе XVII в. представляет собой как раз такую ведущую проблему, рассмотрение которой должно исходить из опыта сопоставительного изучения противоположно ориентированных в идейном и эстетическом отношениях придворной и демократической литературы XVII в. Первоначальный опыт такой работы, разумеется, нуждается в некоторых тематических ограничениях и требует определенных методологических пояснений.

Придворная культура, т. е. культура самых высших феодальных слоев русского общества второй половины XVII в., до сих пор остается малоизученной, хотя в этот период ее развитие отличалось интенсивностью и новаторством во многих областях деятельности. Неизученность предмета приводит к тому, что сами понятия придворной литературы, или театра, или живописи, упоминаемые в научной литературе, не отличаются достаточно определенным и исторически обоснованным социологическим содержанием, а писатели, драматурги, художники и другие деятели этой культуры нередко изучаются без необходимых связей с теми особыми социально-политическими условиями, в которых развивалось их творчество. Между тем именно во второй половине XVII в. при дворе царя Алексея Михайловича сложилась такая обстановка, которая сочетала отчетливые требования «социального заказа» к деятелям культуры с благоприятными возможностями развития их профессионального творчества, а вместе с тем способствовала и появлению первых представителей русской ин-

---

[1913]; «История русского искусства», т. IV. М., 1959; *В. И. Успенский.* Очерки по истории иконописания. СПб., 1899; *А. И. Успенский.* Царские иконописцы и живописцы XVII века, т. I. М., 1913; *Б. В. Михайловский, Б. И. Пуришев.* Очерки древнерусской монументальной живописи со второй половины XIV в. до начала XVIII в. М.—Л., 1941; *Е. С. Овчинникова.* Портрет в русском искусстве XVII века. Материалы и исследования. М., 1955; «Древнерусское искусство, XVII век». М., 1964; *Ю. Н. Дмитриев.* Теория искусства и взгляды на искусство в письменности Древней Руси. — ТОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953, стр. 97—116.

теллигенции [36]. Предваряя в известной мере дальнейшее изложение, мы хотели бы в общей форме охарактеризовать соотношение придворной и демократической литературы.

Придворная литература возникала и культивировалась вместе с другими формами словесного творчества (ораторское искусство, проповедь) и видами искусств (театр, иконопись, живопись). Силлабическое стихотворство, появившееся в России до переезда Симеона Полоцкого в Москву из Полоцка (1664), главным образом его трудами было введено в придворную литературу и заняло в ней заметное место. Все эти виды творчества обладали определенной идейно-художественной общностью, которая обусловливалась тем, что они ориентировались на требования российского абсолютизма и связывались с усвоением западных художественных традиций.

Исторически одновременно с придворной литературой появились и тоже интенсивно развивались демократическая литература, публицистика и проповедь. Качественная новизна этого явления была не менее значительной, чем те новации, которые возникали в сфере придворной культуры. В более ранние периоды средневековья русская литература создавалась преимущественно в феодальной среде и выражала идеологию этой среды. В древнерусской литературе нередко отражались общерусские воззрения и идеалы, в особенности патриотические, иногда поднимались феодально-обличительные и гражданские темы. Народные взгляды и интересы, как правило, выражались в литературе косвенным образом. Только в XVII в. народные представления, настроения и вкусы получили возможность непосредственного выражения в литературе. Появились талантливые писатели из «низов» общества. Стали популярными демократическая сатира и пародия, осмеивающие феодальные и церковные установления («Служба кабаку», «Калязинская челобитная», повести о Ерше Ершовиче, о Шемякином суде и др.) [37], возникла бытовая прозаическая и даже стихотворная повесть (повести о Горе-Злочастии, позже — о Фроле Скобееве, о Савве Грудцыне и др.). Большой раздел демократической литературы принадлежал многочисленным, обширным, остро публицистическим и очень популярным сочинениям писателей-«старолюбцев», выдвинутых движением раскола.

Если повествовательная и сатирическая литература оставалась по средневековой традиции анонимной, то литература, связанная с движением раскола, выдвинула целую группу крупных писателей (Аввакум, Епифаний, Федор, Лазарь, Авраамий, Спи-

---

[36] См.: *Л. К. Ерман.* Интеллигенция в России и в СССР. — «Советская историческая энциклопедия», т. 6. М., 1965, стр. 114; «Краткий очерк истории русской культуры». Л., 1967, стр. 143, 145, 146 (глава: *А. И. Копанев.* XVII век).

[37] См.: «Русская демократическая сатира XVII века». Подготовка текстов, статья и комментарии В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1954.

ридон Потемкин, Никита Добрынин-Пустосвят и др.), произведения которых отличались заметной индивидуальной окраской. Имена этих писателей стали общеизвестными, так как все они с осуждением и церковным проклятием упоминались в печатных книгах второй половины XVII в., написанных их идейными противниками — писателями придворного круга.

Демократическая литература, в отличие от придворной, не имела единой и хорошо организованной базы для своего развития. Она возникала и бытовала спорадически в разных местах и различных демократических слоях общества. Естественно, эта литература не могла обладать такой компактностью, идейно-эстетической и жанрово-стилистической регламентацией, которые были свойственны придворной литературе, как и всему придворному искусству. Но именно в этом отличии состояли преимущества демократической литературы, располагавшей большей творческой свободой, не замыкавшейся в сословно-кастовых интересах, непосредственно связанной с народными воззрениями и с живой стихией русского языка.

Литературное творчество придворных писателей и писателей, принадлежавших к демократическим слоям общества, при всех их взаимных отличиях, не образовывало двух разных литератур. В пределах русского литературного процесса переходного периода это были два разных пути развития литературы, которые условно можно назвать двумя ее идейными направлениями. Условность этой терминологии связана, во-первых, с тем, что в изучаемое время разные тенденции развития литературы не получили еще таких осознанных и развернутых идейно-художественных программ, как это стало свойственно позднейшим литературным явлениям, которые принято называть направлениями, таким, например, как классицизм и романтизм. Во-вторых, оба интересующие нас направления, возникнув одновременно, столкнулись друг с другом на почве главным образом идейных разногласий, религиозных и политических, т. е. идеологических факторов внелитературного порядка, что также отличало эти еще связанные со средневековьем процессы от развития направлений в собственно художественной русской литературе нового времени. Тем не менее сам факт столкновения придворной и демократической литератур как явлений, борющихся друг с другом и диалектически взаимосвязанных, позволяет говорить не столько о социальной дифференциации древнерусской литературы или о ее расчленении на две разные литературы, сколько о появлении в ней двух идейно-литературных направлений.

Для изучаемого периода показательно, что соприкосновение придворного и демократического идейно-литературных направлений яснее всего проявлялось в тех случаях, когда обе группы писателей вмешивались в общественную борьбу и вступали в полемику друг с другом. Такой постоянной ареной литературно-пуб-

лицистических столкновений была не прекращающаяся во второй половине XVII в. борьба вокруг церковных и правительственных реформ. Борьба идей в литературе отражала главнейшие конфликты, возникавшие в общественном сознании эпохи под влиянием преобразований действительности.

Ограничивая по неизбежности материал своей работы и не имея возможности рассмотреть все многообразие явления демократической и придворной литератур, мы в первую очередь сосредоточим внимание на таких крупнейших фигурах, как Симеон Полоцкий, с одной стороны, и Аввакум, с другой, вместе с двумя группами писателей, примыкавшими к каждому из них. Аввакум и Симеон хорошо знали друг друга, не раз встречались и отчаянно спорили, а затем непосредственно полемизировали или косвенно сталкивались друг с другом в своем литературном творчестве. Именно эти писатели отчетливее всех других ощущали и фиксировали социально-политический пульс времени.

Из сказанного уже становится ясным, что идейно-эстетический облик произведений придворных писателей, с одной стороны, и произведений их противников из демократического лагеря, с другой, в конечном счете обусловливался важнейшими для эпохи общественно-идеологическими факторами, непосредственно влиявшими на их творчество. В придворной литературе, идеализировавшей абсолютизм и связанные с ним политические и церковные преобразования, культивировались панегирические тона, предвосхищавшие одическую поэзию и ораторскую прозу XVIII в. В демократической литературе, как в целом, так и в той ее части, которая в данном случае была нами выделена, преобладали тона обличения и сатиры, так как в ней осуждались феодальные правопорядки, осмеивались феодалы церковные и светские, как увидим далее — вплоть до самого царя.

Представители придворной литературы защищали свои новые политические позиции, опираясь на освоение схоластических традиций европейского просвещения. Представители демократической литературы боролись за свои убеждения и верования с позиций идеализируемой ими национальной старины. Оба идейно-литературных направления отличались целеустремленным в каждом случае проповедническим пафосом, содержание которого основывалось на положительных или отрицательных оценках социальной действительности.

В переходный период традиции и навыки средневековой культуры сказывались достаточно сильно, и в связи с этим литература еще сохраняла во многих случаях свои внелитературные функции (религиозно-нравоучительные, политические и др.), более непосредственно и прямолинейно выражала определенные социально-сословные интересы, чем это наблюдается в литературе нового времени. Поэтому у обеих интересующих нас групп писателей традиционная христианская морализация и актуальная политическая пропаганда нередко сливались воедино. Одна и

та же нравоучительная тема, воплощенная в традиционных притчах и символах, подчас развивалась параллельно у писателей разных социальных лагерей, но в каждом случае такая тема подвергалась различным, нередко противоположным толкованиям, связанным с той или другой идеологической ориентацией автора. При этом разные виды творчества, жанры или стилистические средства изобразительности могли служить каждому из писателей для выражения одного и того же содержания или комплекса нравоучительных представлений. Симеон Полоцкий, например, любил развивать одни и те же нравоучительные сентенции и приводить одни и те же аллегорические примеры в своих стихотворениях, речах, проповедях, пьесах. Некоторые его стихотворения (особенно панегирические) последовательно повторяют соответствующие случаю прозаические «приветствия» или рассуждения. Весьма близко к этому поступал и Аввакум (особенно в обличительных фрагментах), работая над своими «беседами», «толкованиями», посланиями, над различными вариантами (редакциями) своего знаменитого «Жития».

* * *

Сопоставление двух возникших в русской литературе XVII в. противоположных идейных тенденций литературного процесса, проявившихся, с одной стороны, в придворной, а с другой, в демократической литературе, представляет значительный интерес не только для изучения самой литературы, общественной мысли и культуры данного переходного периода, но также и для выявления первоначальных перспективных признаков дальнейшего формирования русской национальной литературы. По своим эстетическим признакам одна из этих тенденций, заботливо разрабатывавшаяся у придворных писателей, была направлена к изысканному «украшению» русской литературы при помощи школьной «науки» и созданию такой новой аристократической литературной культуры, которая должна была, во-первых, вытеснить древнерусские феодальные литературные традиции и, во-вторых, оградить литературу от проникновения в нее «подлых» (т. е. народных) начал, в том числе «простой» русской речи. Эта тенденция характеризовалась двумя основными проявлениями: она прокладывала первые пути к необходимой «европеизации» русской литературы, внедряла ранее неизвестные виды и приемы «художества пиитического», но в то же время она сохраняла и укрепляла подчинение литературного творчества определенной и тоже традиционно-нормативной системе (в основе своей — схоластической), на фундаменте которой развивался «высокий» риторический стиль и подвергался литературной разработке книжный «славянский» язык. Идейно-литературные новации данного направления приобретали преимущественно апологетический характер. Феодально-абсолютистская обусловленность этой тен-

денции по существу своему требовала от литературы развития позитивно-заданного принципа идейной и художественной нормативности, а такой принцип в ближайшей перспективе литературного процесса намечал движение к классицизму.

Другая тенденция, развивавшаяся в демократической литературе, исходила из отечественных культурных и литературных традиций, включая церковнокнижные, но стремилась к их преобразованию на основе сближения средневековой книжной культуры с демократическими воззрениями, внедрения в литературу картин народного быта и необходимого овладения богатейшими возможностями живого «природного» русского языка. «Простота» и «правда», как считали писатели этого направления, вступала в их сочинениях в борьбу с «внешней мудростью» и «философией» их придворных противников. Эта тенденция приводила писателей к демонстративному отрицанию новых заимствованных норм «риторики» и «красноречия», которым они стремились противопоставить собственное исконное «просторечие». Литературное новаторство в пределах этого направления получало ясно выраженный критический характер. Демократическая обусловленность данной тенденции, при слабости позитивных позиций и силе антиабсолютистских устремлений, требовала от литературы отказа от принципа насаждаемой нормативности и опоры на субъективный опыт писателя. Поэтому внутренним литературно-эстетическим стимулом таких устремлений оказывался зарождающийся у представителей этой литературной тенденции, но ими самими еще не осознаваемый, отход от предвзятых схем творчества вообще. Оценивая демократическое литературное движение в XVII в. в последующей далекой перспективе истории русской литературы, можно усматривать в нем зарождение первых, еще простейших, признаков реализма.

В период своего исторического возникновения обе наблюдаемые нами тенденции русского литературного процесса противостояли друг другу и не могли бы прийти к каким-либо формам литературного сближения, потому что само их зарождение было непосредственным следствием ожесточенного столкновения идей (политических и религиозных), отражавших противоборство разных социальных сил. С торжеством абсолютизма и подавлением демократических движений открылись возможности для развития и дальнейшего внутреннего преобразования придворно-нормативной тенденции, подготовившей русский классицизм, а затем им же и осужденной (за «славянщизну» стиля). Демократическая тенденция надолго ушла в «подполье» и почти заглохла. Она частично отразилась в рукописной литературе, но время для ее развития еще не наступило, так как и литературе, и русскому литературному языку предстояло пройти значительный путь нормативного совершенствования в культурно-просветительной практике XVIII в. с дальнейшим постепенным сближением западноевропейских и восточноевропейских, заимствованных

и отечественных начал. Однако гораздо позже, в первой половине и в середине XIX в., в тесной связи с условиями формирующегося реалистического метода, с намеренным отказом его представителей от априорных литературных норм и появлением нового комплекса идейно-эстетических представлений, обращенных к самой «жизни», в литературе вновь возникает упорное стремление к «простоте», а «правда» даже объявляется новым литературным «героем». Великие русские писатели, «столбовые» дворяне и по воспитанию своему изысканные «французы», вдруг начинают слушать народные песни, собирать легенды, писать сказки, советуют учиться русскому языку у «московских просвирен». Немного позже они начинают бурно восхищаться сочинениями Аввакума, а о старинной придворной литературе, той, которая теперь называется литературой «барокко» или «школьного барокко», никто из них и не вспоминает. Народные идеи и темы, связанные с социальными запросами своего времени, но по-разному интерпретируемые, постепенно выдвигаются на авансцену русской классической литературы. Совершенно ясно, что разные и удаленные друг от друга эпохи, со свойственным каждой из них общественным сознанием и социальной средой, вкладывали различное конкретное содержание в понятия «жизни», «народа», «правды». Нет ни оснований, ни надобности усматривать зависимость таких поздних представлений XIX в. от старинных тенденций, относящихся к XVII в. Речь идет здесь не об идейной и литературной преемственности, а о наиболее общих типовых принципах отношения литературы каждой эпохи к окружающей социальной действительности. В таком широком аспекте сохраняет свое непреложное значение то обстоятельство, что типовые принципы демократизации идей, стилей, языка, а вместе с ними и укрепление критического отношения к феодальной (затем — буржуазной) действительности, оказались ведущими в процессе становления русской национальной литературы.

Таким образом, становление национальной русской литературы, определившееся в пушкинскую эпоху, привело к объединению на новой основе тех двух типов литературного развития, первые тенденции которых мы наблюдаем на рубеже двух эпох (XVII—XVIII вв.). Это развитие сопровождалось, как известно, органическим слиянием уже хорошо освоенной высокой литературной культуры (так сказать в лаборатории XVIII в. с его богатым «европеизмом») с началами народно-национальными. Идейное содержание, интеллектуальная глубина, совершенство эстетическое, как и общий уровень культуры, конечно, качественно отличались от указанных тенденций литературы XVII в. Тем не менее, по нашим представлениям, первые еще разобщенные и друг другу противопоставленные, но перспективные признаки русского национально-литературного развития обозначились на историческом переломе, определявшем переход от русского средневековья к новому времени.

* * *

Мы начали эту книгу с замечаний о том, что русские писатели XVII в. вовсе не были политическими мыслителями и не создавали обобщенных социологических концепций. Они вмешивались в общественную жизнь и развивали активную идейную деятельность в пределах своих возможностей и воззрений, плотно окутанных теологической оболочкой и феодальным монархизмом, которые были свойственны всему обществу. Острые обстоятельства действительности, на которые откликались писатели, были достаточно сложны и противоречивы сами по себе, чтобы быть ими адекватно рассмотренными или объективно оцененными. Взгляды русских писателей XVII в. во многом тоже были противоречивыми (в пределах каждого из отмеченных направлений). Например, в вопросах религиозно-церковных установлений Симеон Полоцкий обычно опирался на государственный авторитет, считая, что «правая вера» исходит от царя, но однажды он указал на то, что авторитет церкви возвышается над светской властью. Отношение Аввакума к царю Алексею Михайловичу, которого он хорошо знал, часто колебалось от добродушно-фамильярного до остро-обличительного, причем последнее, несомненно, было преобладающим. Впрочем, оценивая воззрения писателей далекого прошлого, не следует забывать о том, что и профессионально подготовленные философы более поздних времен отнюдь не избежали противоречий в своих учениях, а у некоторых великих писателей нового времени глубокие идейные противоречия образовывали сущность творческого процесса.

Все эти обстоятельства и условия, определяемые спецификой изучаемых объектов, представляют существенные затруднения для исследователя. Мы полагаем, что методологически наиболее правомерным окажется тот принцип выявления, определения и сопоставления разных идей в русской литературе XVII в., который будет опираться на исторически существовавшие и важные для идеологии эпохи факторы общественно-политической действительности. Именно этот принцип исследования, отвечающий требованиям исторического материализма, позволит обнаружить и выдвинуть на первый план явления закономерные, т. е. выделить из общего комплекса воззрений ведущих писателей наиболее существенные идеи и представления, волновавшие их многих современников. В этой связи нам надлежит рассмотреть и оценить взаимно контрастирующие взгляды двух групп писателей на важнейшие для данной эпохи вопросы государственного и церковного устройства, на пределы и функции абсолютизировавшейся царской власти, на отношения между царем и его подданными, на противоречия между «богатыми» и «бедными». Особый интерес вызывает изучение различных литературных откликов современников на демократические движения, в особенности на движение так называемого раскола, и на антифеодальные народные восстания, включая крестьянскую войну под предводи-

тельством С. Т. Разина. Наряду с этими первоочередными проблемами мы предполагаем, по мере возможности, обратить внимание на тесно связанные с мировоззрением писателей идейно-эстетические признаки их творчества, свойственные им разные концепции литературного языка и стиля, различные представления об отражении в изобразительном искусстве идеального «образа» человека и т. п. В связи с этой проблематикой, как мы предполагаем, появляется оправданная возможность социально-исторического определения идейно-эстетических основ придворной литературы и театра, с одной стороны, и художественно-литературных признаков шедевра демократической литературы («Жития» Аввакума), с другой.

Наиболее ощутимые затруднения, возникающие в связи с постановкой обозначенных задач нашей работы, связаны с тем, что в исторической науке остаются мало разработанными вопросы политической истории и истории общественной мысли в России XVII в. Это относится, в первую очередь, к изучению идеологии феодального абсолютизма, с одной стороны, и к идеологии демократических движений (в том числе — антифеодальных), с другой. Поэтому нам приходилось в ряде случаев привлекать исторические материалы для объяснения некоторых характерных признаков и придворной, и демократической литературы. Без таких исторических экскурсов изучение борьбы идей в литературе данной эпохи было бы лишено объективных оснований: было бы трудно, например, ответить на такой интересный, впервые возникающий в истории русской литературы и общественной мысли вопрос, почему писатели и публицисты высших феодальных кругов называли идеологов и писателей демократического лагеря «мятежниками государственными» или «развратниками общества», возмутившими «простой народ» против царя и церкви?

Исследуя и привлекая разнообразные материалы, относящиеся к литературе и публицистике, прозе и поэзии, драматургии и театру, актовой и официозной письменности XVII в., к истории культуры или фольклору, мы старались, по мере сил, не только научно рассмотреть отмеченные выше вопросы литературного развития в переходный период, но вместе с этим стремились дать достаточный простор высказываниям самих старинных писателей и деятелей культуры. Мы хотели, насколько это было возможно в пределах данной темы и сохранившихся древних источников, заставить вновь зазвучать голоса древних писателей, позволить современному читателю услышать их горячие споры, показать, как рисовались им самим животрепещущие проблемы их времени.

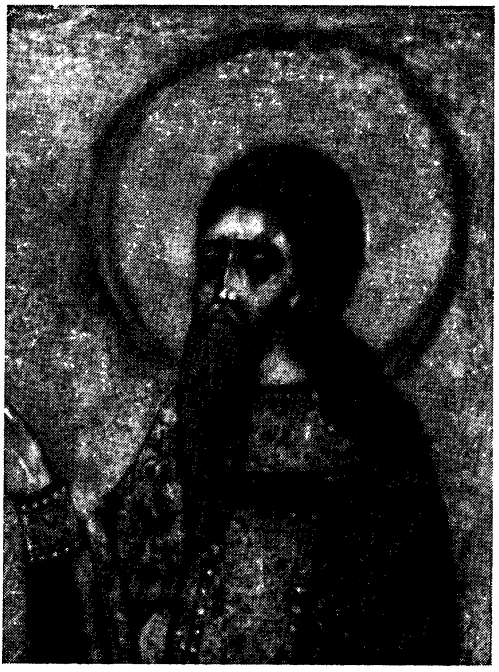
* * *

Русские писатели XVII в., как мы уже говорили, не были и не могли быть ни профессионально дифференцированными литераторами, ни представителями специализированных гуманитар-

ных дисциплин, поскольку таковых и не существовало. Творчество каждого писателя в значительной мере оставалось традиционно-синтетическим и прямолинейно объединяло его идейную позицию с биографическими обстоятельствами. В пределах нашей темы мы не имеем возможности последовательно описывать «жизнь и творчество» писателей. Но для исторически правильного представления о возникших между изучаемыми писателями идейных противоречиях нам следует хотя бы в общих чертах представить своих героев, обрисовать их реальное положение и взаимоотношения. Такой подход к теме, с одной стороны, позволит наметить ведущие факторы в формировании определенных взглядов писателей, а с другой, выделить такие ситуации в их жизни и деятельности, которые были весьма существенными, хотя и остаются до сих пор наименее изученными или незамеченными. Двигаясь этими путями, мы будем стремиться приблизиться к изучению такого явления, которое можно назвать идейной деятельностью выдающихся русских писателей второй половины XVII в., представляющей новый объект исследования.

Итак, в начале 1664 г. в Москву двинулись издалека, целеустремленно и почти одновременно, но с противоположных сторон, с Запада и с Востока, два будущих больших русских писателя, принадлежавшие один к черному, а другой к белому духовенству в иерархически равнозначных и невысоких санах. Это были иеромонах Симеон из полоцкой школы, давно считавший себя «дидаскалом» (учителем), и протопоп Аввакум, возвращавшийся из сибирской ссылки, уже считавший себя «пророком». Оба они ехали к царскому двору для «избавления» от «нужды», полные надежд и планов. Первый был скромен, он хотел только найти «мецената», с тем, чтобы «продать» свой ум. Второй же стремился «взыскать» с царя старое «благочестие» и теснился в ряды тех, которые, по его словам, «трудами своими небо купили» (908). Что же предшествовало их московскому знакомству и что за ним последовало?

Жизнь Аввакума, исполненная удивительных событий, хорошо известна по его неподражаемому «Житию» — автобиографии, другим его сочинениям и многим документам эпохи. Напомним лишь о том, что Аввакум Петров (1621—1682), «попович» из села Лопатищи (поблизости от Нижнего Новгорода), затем сельский дьякон, поп, наконец провинциальный протопоп, сначала ретиво проводил новые строгие церковные начинания, исходившие от царя Алексея Михайловича и его духовника протопопа Стефана Вонифатьева. Он искоренял пороки «баб» и «мужиков», вводил многочасовое «единогласное» пение в церкви, бесстрашно боролся с местными «начальниками», один из которых стрелял в него и даже ему «огрыз персты зубами» (144), он бился врукопашную со скоморохами и их «плясовыми» медведями, из них же «одного ушиб... а другова отпустил в поле» (144). По-



Писатель протопоп Аввакум
(фрагмент единственного иконописного изображения начала XVIII в.).

том Аввакум был представлен царю в Москве, служил в Казанской церкви на Красной площади, вошел в состав церковно-придворной «братии» Стефана Вонифатьева, где встретился с Никоном. Столкнулись и разошлись (в 1652 г.) две самые яркие личности эпохи: это были земляки, смолоду веселый «голубятник», а теперь суровый 32-летний протопоп и мариец-крестьянин, «простолюдин» [38], по его же словам, ныне 47-летний митрополит, уверенно продвигавшийся к патриаршему престолу и даже к государственной диктатуре. «Мы с Никоном, — писал Аввакум, — ис тех мест... Я от попа родился, а Никона черемисин Минька добыл в деревнишке...» [39]

---

[38] *И. Шушерин.* Известие о рождении, воспитании и житии св. Никона. М., 1871, стр. 3—4.

[39] См.: *Н. С. Демкова.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. XXI. М.—Л., 1965, стр. 230; об окружении Никона и Аввакума см.: *А. Н. Робинсон.* Два русских женских характера (XVII век). — «Искусство слова. Сборник статей к 80-летию члена-корреспондента АН СССР Д. Д. Благого». М., 1973, стр. 29—38.

Аввакум не получил систематического образования, но был чрезвычайно начитан в обширной древнерусской церковноучительной литературе [40], обладал исключительной памятью, боевым темпераментом и, главное, необыкновенным чутьем к живой русской речи и самобытным литературным талантом. Эти качества делали его, «невежду», по его собственным словам, опасным полемистом для образованных писателей-«философов».

Резкое сопротивление Аввакума и ряда его сторонников реформам патриарха Никона и царя Алексея Михайловича повлекло за собой жестокие репрессии, окончилось для него и его семьи сначала ссылкой в Сибирь, в далекую Даурию (1653—1663). Затем, после кратковременной и благополучной жизни в Москве, отказ Аввакума «соединиться» с «властями» вызвал новую ссылку — на Мезень (1664—1666), последовало осуждение его и других идеологов демократического движения раскола на московском «священном» соборе (1666—1667). Наконец, окончательная ссылка (без семьи) в Пустозерск, где Аввакум вместе с тремя единомышленниками — писателями Епифанием, Федором и Лазарем — по царскому указу был заживо сожжен в 1682 г. Именно в пустозерской «земляной тюрьме» сформировалось и развернулось литературное творчество этих писателей как единственное для них средство распространения своих идей, с точки зрения церкви и царской власти «мужицких» и «еретических». Из всех этих событий бурной жизни Аввакума мы сможем обратить внимание только на некоторые обстоятельства окружавшей его московской обстановки, связанные с диспутами в доме Ф. М. Ртищева (перед сибирской ссылкой Аввакума и после его возвращения), во время которых впервые проявились и определились интересующие нас идейные противоречия писателей.

Гораздо менее богата событиями, меньше известна (особенно в ранний период) и изучена жизнь Самуила Гавриловича Петровского-Ситнианович (1629—1680), в монашестве Симеона, прозванного в Москве Полоцким.

Молодой человек, получивший хорошее образование сначала в православной Киево-Могилянской коллегии, а затем во враждебной ей католической (иезуитской) Виленской академии, вернулся в свой родной белорусский город Полоцк, находившийся в составе Речи Посполитой. Бедняк и неудачник, он вынужден был постричься в монахи в небольшом Богоявленском монастыре и коротал дни в качестве учителя монастырской «братской» школы. Не находя применения своим, как ему казалось (и вполне справедливо), недюжинным силам, этот учитель иронизировал над собой в автобиографическом стихотворении: очень уж у него «ума» в голове много стало, так что временами даже «сквозь нос

---

[40] См.: *Н. С. Сарафанова.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума. — ТОДРЛ, т. XVIII. М.—Л., 1962, стр. 329—340.

Писатель Симеон Полоцкий (гравюра, XIX в.).

разум вытекает, // Да Семен умен — языком приймает». Где же найти выход из создавшегося положения? Поэт предлагал:

Видите мене, как я муж отраден,
Возрастом велик и умом изряден? <...>
Ума излишком, аж негде девати, —
Купи, кто хочет! а я рад продати [41].

Этот крик души белорусско-украинского, а затем русского интеллигента оказался эпохальным. Предлагался невиданный товар и дело стало только за покупателем.

Время было бурное, но для Богоявленского монастыря благоприятное. Значительная часть Белоруссии была отвоевана Россией у Речи Посполитой, началась затем шведско-польская война, потом война русско-шведская и, наконец, царь Алексей Михайлович первым из русских царей сам двинулся в поход на Запад. С войском и свитой царь остановился в Витебске, а затем стал

[41] Стихотворение озаглавлено: «Стихи утешные к лицу единому». — Синод. собр., № 731, л. 97; см.: *И. Татарский.* Указ. соч., стр. 59.

приближаться к Полоцку. Для горожан это событие было чрезвычайным, и они решили украсить прием еще незнакомого им «самодержца» так, как это было принято в Европе, — цветами панегирической поэзии.

Монашествующие учителя-поэты игумен Игнатий Иевлевич, Филофей Утчицкий и Симеон сочинили и устроили силами своих воспитанников-«отроков» 5 июля 1656 г. приветственную декламацию: «Метры на пришествие во град отчистый Полоцк... царя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великия и Малыя и Белыя России самодержцы..» [42].

Участие Симеона в этом литературном начинании было едва ли не главным, и это тем более показательно для оценки его дарований, потому что в числе авторской «братии» он был младшим: еще и месяца не прошло с того времени, как Игнатий Иевлевич постриг его в монахи (8 июня 1656 г.) [43]. Энергичный Симеон опередил своих покровителей: он выехал с «отроками» навстречу царю в Витебск и еще до чтения ему коллективных полоцких «метров» представил свои собственные «метры», которые можно назвать витебскими [44].

В полоцких «Метрах» авторы прославляли Алексея Михайловича как православного царя, освободившего «Россию Белую з Малой» от «недоли», которая их постигла от «еретиков», т. е. от польско-литовского государственного и католического владычества. Упоминание о благодарной «России Белой» и титулование царя «всея Великия и Малыя и Белыя России самодержца» были как нельзя кстати.

Известно, что полноте и точности царского титула придавалось большое политическое значение. Как раз в это время шла острая дипломатическая борьба по поводу преждевременно включенной в титул формулы «...Белыя России», так как мирный договор с Речью Посполитой заключен еще не был и Белоруссия юридически оставалась в ее составе. Русскому дипломату Ф. М. Ртищеву удалось заставить польско-литовского гетмана П. Сапегу написать в документах на царское имя титул с указанными словами, и это расценивалось в Москве как подвиг. Не скрывая своего восхищения, царь собственноручно написал на

---

[42] Текст «Метров» изд.: *Н. И. Прашкович.* Из ранних декламаций Симеона Полоцкого («Метры» и «Диалог краткий»). — ТОДРЛ, т. XXI. М.—Л., 1965, стр. 29—38; далее страницы указаны в тексте в скобках.

[43] См.: *С. Голубев.* Отзыв о сочинении В. О. Эйнгорна: «Очерки из истории Малороссии в XVII в. I. Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича». М., 1899. — «Записки имп. Академии наук», т. VI, № 2, СПб., 1902, стр. 113.

[44] См.: «Хрэстаматыя па старожитнай беларускай літаратуры». Склау А. Ф. Коршунау. Мінск, 1959, стр. 346—352; далее страницы указаны в тексте в скобках. О различии между «Метрами» полоцкими и «Метрами» витебскими см.: *В. М. Пузікау.* Новыя матэрыялы аб дзейнасці Сімеона Полацкага. — «Весці Акадэміі навук БССР. Серыя грамадскіх навук». Мінск, 1957, № 4, стр. 76.

документе: «От гораздо!» [45] Полоцкие поэты, именуя царя новой «полной титлой», публично засвидетельствовали свое отношение к тем политическим и военным действиям русского правительства, которые далеко еще не были завершены.

Поэтами владело патриотическое вдохновение, когда они писали:

Радуйся, царю восточныя страны,
Народам многим от бога посланы...
Ты ны от нужды вражия избавил,
Россию Белу во свете поставил,
Прежде напастей бурею стемнену
И оскорблену.

(34)

Поэтическая декламация принесла щедрые плоды. Бедному Богоявленскому монастырю царь немедленно даровал многие белорусские деревни с крестьянами, а также городские «дворы» бежавших на Запад «римлян» (католиков) [46]. Поэтам казалось, что сам Иисус Христос прислал к ним царя — «овцам пастыра, а отца убогим, сиротам заступника...» (35). Русский царь впервые услышал от них высочайшую формулу неофициального титулования: «Ты вождь, богом данный» (36).

Полоцкие поэты были белорусскими представителями среднеевропейской культуры, страдавшими под властью западного христианства («римского папежа»). Поэтому они идиллически воспевали миссию Алексея Михайловича как монарха, грядущего «от Востока». Это представление закрепил в приветственной речи Игнатий Иевлевич при помощи удачной аллегории: «...тма бысть, царю Восточный, в странах сих долговременная... ныне же сияющу тебе зде Солнцу праведному, вся от тмы во свет прелагаются, и от мрака ересей очищаются» [47].

В витебских «Метрах» Симеон подчеркнул национальное значение освобождения отечества: «Радуйся Белоруская земля, иж упадают // Ереси в тебе, през Алексея преч ищезают. ..», «Витаем тя, царю, от Востока к нам пришедшаго, // Белорусский же от нужды народ весь свобождшаго» (347, 348). Молодой поэт оказался дальновиднее старших монастырских наставников, обращавшихся только к царю. Русские феодалы выступали в его стихах как «дети львовы», борцы «за веру», почти крестоносцы, восставшие «противо народов свирепых». И все это было весьма лестно для сопровождавших царя крупнейших сановников Б. И. Морозова, А. С. Матвеева, Ф. М. Ртищева, дьяка Д. М. Башмакова, писавшего «дневальные записки» похода и др.

---

[45] *И. Козловский.* Ф. М. Ртищев. Историко-биографическое исследование. Киев, 1906, Приложения, стр. 172.

[46] См. сборник документов «касательно города Полоцка»: ДРВ, ч. III. Изд. 2. М., 1788, стр. 289—429.

[47] Там же, стр. 317.

В полоцких «Метрах» связанный коллективным авторством Симеон не мог обратиться к царю лично. Это стремление и заставило его, очевидно, наскоро сочинить витебские «Метры», раньше других представиться царю и обратиться к нему с заверением: «...Я тебе сладкими // Не забуду негды въсхваляти вершами моими» (347). Это первое для поэта предложение литературных услуг прямо вытекало из его профессионального представления о творчестве («Купи, кто хочет!»). Предложение Симеона не могло не понравиться его сверстнику, 27-летнему царю, который и сам пытался сочинять стихи. Главное же было в том, что очень скоро это предложение было подкреплено новыми стихами Симеона, получившими четкую политическую ориентацию. Вот как это произошло.

Возобновляя политику Ивана Грозного, направленную к овладению побережьем Балтийского моря, но в XVI в. неудавшуюся, Алексей Михайлович двинул войска из Полоцка в Ливонию (15 июня 1656 г.), занял и переименовал несколько городов (Динабург назвал Борисоглебовым, Кокенгаузен — Царевичевым Димитриевым), наконец осадил Ригу, которой владели шведы, но потерпел от них поражение и вернулся в Полоцк. Он ждал там исхода переговоров, которые вели его послы в Вильно (Вильнюсе) с польско-литовскими и австрийскими дипломатами. Послы требовали немедленного присоединения к России «навеки» Ливонии, Белоруссии, Украины, избрания Алексея Михайловича великим князем литовским и даже польским королем (после смерти короля Яна Казимира). Но переговоры привели только к временному перемирию. В недалеком будущем царю пришлось отказаться от тех земель, которые были им заняты в 1656 г., причем желание его стать королем было отвергнуто польским сеймом.

Собравшиеся в Полоцке русские государственные деятели не могли не понимать, что царский поход серьезных результатов не принес, однако, следуя корпоративным интересам абсолютистского двора, решили представить поход как блистательную победу[48]. В такой момент полюбившиеся уже царю речи и стихотворения полоцких литераторов стали желательной составной частью придворного церемониала. Во время торжественных проводов в Москву монарха в церкви выступил с речью Игнатий Иевлевич. Обратившись к царю и придворным и повторив уже известный титул, он впервые провозгласил, что «ныне» Алексей Михайлович — «нареченный королю Польский, великий князь Литовский, Русский, Прусский, Жмудский, Мазовецкий, Инфляндский (Лифляндский. — *А. Р.*) и прочая». Но и этого было мало: Игнатий красноречиво молил бога даровать Алексею Михайловичу царствование «и на иных многих» странах, «очищение» их от

[48] Подробнее см.: *А. Н. Робинсон.* Политическое и эстетическое значение ранней поэзии Симеона Полоцкого (1656 г.). — «Philologica. Исследования по языку и литературе. Памяти академика В. М. Жирмунского», стр. 299—307.

«тьмы неверия»[49]. Политические тезисы Игнатия вполне отвечали содержанию стихов Симеона, обратившегося к царю следующим образом:

Витай, орел, короне Полской зготованый,
Витай, царю Литовский, митре князь обраный.
Што трудов и працы твоей в нагороду
Бог платит, же крол будеш полскому народу[50].

Особенно удачными должны были показаться царю и придворным следующие строки:

Прийми митру Литовску, прийми и корону
Полскую, Алексею, под свою оброну.
Затым даст бог ты швед<с>ких на остаток в небе,
Труда ради о веру увенъчают тебе.

Политические и церковные интересы России представлялись Симеону в их неразрывном единстве. В стихотворении, написанном на «счастливое возвращение» царя из-под Риги в Полоцк, он отметил, что присоединение Ливонии должно повлечь за собой перемену ее «веры»:

Ливония тобою прият бога в теле,
В тайнах пречистых, чаю, познает отселе...[51]

Прославляя царя, предусмотрительный Симеон не обошел в своих стихах и могущественного патриарха Никона, который тоже спешил оснастить свой титул новыми названиями. В Богоявленский монастырь он писал так: «...великий государь, святейший Никон, архиепископ царствующего града Москвы, и всея Великия и Малыя и Белыя России, и всея Северныя страны и Поморія и многих государств патриарх»[52].

В стихах Симеона Никон изображался как бдительный «пастырь», взор которого был обращен «на вси страны»:

Не спит Никон святейшы, леч отверсты очы
На вси страны мает, яко во дне, так и ночы,
Бы волк хытры не шкодил, на вси страны чует...[53]

---

[49] ДРВ, стр. 320—322.

[50] Стихотворение озаглавлено: «Winszowanie obrania na krolestwo Polskie»; см.: *М. І. Прашковіч.* Дадатак да дысертацыі «Паэзія Сімеона Полацкага. Ранні перыяд. 1648—1664». Мінск, 1964 (ГБЛ, машинопись); ЦГАДА, Собр. Синодальной типографской биб-ки, № 1800, л. 6.

[51] Стихотворение озаглавлено: «Wierszy na szczęśliwy powrot cara miłości s pod Rygi» (*М. І. Прашковіч.* Указ. соч.; сб. № 1800, л. 5).

[52] ДРВ, стр. 346.

[53] Из стихотворения, датированного 1657 г. (*М. І. Прашковіч.* Указ. соч.; сб. № 1800, л. 8). «Не спит Никон...», как увидим далее, представление о всегда бодрствующих монархах стало потом модным («Артаксерксово действо» и др.).

Если царь, по словам «Метров», был прислан Иисусом Христом, то патриарх прямо рисовался Симеоном в божественном облике: «Хрыста пастыра образ ест святейшы Никон».

Ни русское правительство, ни церковь никогда ранее не сталкивались с поэзией такого рода. Симеону удалось не только впервые выразить в стихах политические задачи и фантазии царского двора, но и преподать ему новые для «москвитян» образцы отточенной схоластической версификации. Полоцкие «риторы» сразу поняли, что перед ними открываются широкие возможности применения их литературного мастерства.

Известная современникам старая абсолютистская метафора «король-солнце» (как начинали в это время называть во Франции Людовика XIV) на окраинах Средней Европы риторически измельчала и сделалась средством школьных упражнений, полезных для восхваления местных феодалов. Так, в книжечке «Просфонима» (по-гречески «Привет»), которую издали в 1591 г. учителя львовской «братской» школы к приезду киевского митрополита М. Рагозы, по адресу этого «владыки» говорилось: «...вси тя, солнце светлое, Европия звезду, едино око России все язык гласы гласуют» [54]. Симеон взял «Просфониму» в качестве образца для витебских «Метров» [55]. Однако Симеон в своих стихах, как и Игнатий Иевлевич в речах, сумел вновь одухотворить эту метафорическую схоластику, оснастить ее новой семантикой, символически соединявшей извечные пути мироздания с переживаемыми событиями: над Белоруссией отныне «воссиял» царь-«солнце», явившийся от «Востока» (как и надлежит солнцу) и разогнавший западную «тьму неверия». Это была и старая литературная традиция и новая политическая концепция одновременно.

Для развития этой символики Симеону пригодилась давно существовавшая в польской, а затем и в украинско-белорусской поэзии традиция одических описаний феодальных гербов [56]. Поэт искусно отобрал из нее подходящие для его высоких покровителей литературно-геральдические символы («солнце», «луна», «звезды», «небо» и др.). Обращаясь к царю, он писал: «Небом Россию я отытулую, // Солнцем я тебе, царю, упатрую», «Ты — солнце; луна — Мария царица», «...палата царска сияет царевен лепотами, // Звездам подобных всими добротами» [57].

Как увидим далее, впервые возникшая в Полоцке в 1656 г. знаменательная для русской литературы ситуация «поэт и царь»

---

[54] Текст переиздан, см.: «Памятники полемической литературы в Западной Руси», кн. 3. — РИБ, т. XIX. СПб., 1903, Примечания, стр. 63.

[55] См.: *Н. И. Прашкович.* Поэзия Симеона Полоцкого. Ранний период (1648—1664). Автореферат кандидатской диссертации. Минск, 1964, стр. 8—9.

[56] См.: *О. Покотилова.* Предшественники Ломоносова в русской поэзии XVII-го и начала XVIII-го столетий. — В кн.: «М. В. Ломоносов». Сборник статей под редакцией В. В. Сиповского. СПб., 1911, стр. 67—78.

[57] *М. І. Прашковіч.* Указ. соч.; сб. № 1800, л. 5; *И. П. Еремин.* «Декламация» Симеона Полоцкого. — ТОДРЛ, т. VIII. М.—Л., 1951, стр 359—360.

имела немаловажные последствия для поэзии и, конечно, для самого поэта.

Политическое содержание и назначение стихов Симеона, читавшихся публично в Витебске и Полоцке, было таково, что с переходом Белоруссии обратно в состав Речи Посполитой поэт оказался достаточно скомпрометированным. Он эмигрировал в Россию, где и стал первым придворным литератором-профессионалом.

* * *

Какая судьба ждала Аввакума и Симеона в Москве? Применительно к эпохе вопрос этот вставал так: к какой «службе» они могли быть пригодны? А это, в свою очередь, во многом определялось весьма сложной социально-политической обстановкой начала 60-х годов XVII в.

Правительство не без труда справилось с «медным бунтом» 1662 г. Когда уже известный нам Ф. М. Ртищев, начальник Приказа Большого дворца, осуществил финансовую реформу, заменив золотые и серебряные деньги медными, и все вздорожало «вшестеро», как отметил царский врач, англичанин С. Коллинс[58], к царю в село Коломенское из столицы ринулись повстанцы. Расклеенные рукописные «воровские листы» — прокламации обвиняли в злоупотреблениях и даже «измене» крупнейших сановников и среди них Ф. М. Ртищева и Б. М. Хитрово, будущих покровителей Симеона Полоцкого, а также уже упомянутого дьяка Д. М. Башмакова[59]. Перед сказочным по красоте Коломенским дворцом, который впоследствии воспевал в стихах Симеон Полоцкий и осмеивал в «беседе» Аввакум, собралась толпа народа, как писал в то время австрийский посол барон А. Майерберг, «расположенного к мятежам по своей природе»[60]. Но Алексей Михайлович не испугался, и, очевидно, потому, что среди его «подданных» не было республиканцев. Едва ли он позабыл те убеждения, которые сложились еще у его отца и были отмечены немецким ученым А. Олеарием. «Русские, — писал он, — в особенности из простонародья... могут многое перенести и перестрадать, но если при этом мера оказывается превзойденною... дело кончается опасным мятежом, причем опасность обращается не столько против главы государства, сколько против низших властей... Великий князь Михаил Федорович прекрасно знал это

---

[58] *Самуил Коллинс.* Нынешнее состояние России, положенное в письме к другу, жительствующему в Лондоне. М., 1846, стр. 13; книга С. Коллинса была издана на английском языке в Лондоне в 1671 г., во французском переводе в Париже в 1679 г.

[59] См.: *В. И. Буганов.* Московское восстание 1662 г. М., 1964; «Восстание 1662 г. в Москве. Сборник документов». Составитель В. И. Буганов. М., 1964.

[60] «Путешествие в Московию барона Августина Майерберга». М., 1874, стр. 169.

обстоятельство»[61]. Здесь проявилась та же самая народная идеология, которая существовала в России до начала XX в. и была определена В. И. Лениным как «исконная крестьянская вера в царя-батюшку»[62]. Поэтому царь стоял во дворе среди восставших и «уговаривал» их, а эти люди, как писал современник-подьячий Г. К. Котошихин, «говорили царю и держали его за платье за пуговицы: «Чему-де верить?» И царь обещался им богом (устроить «сыск». — *А. Р.*)... и один человек... с царем бил по рукам...»[63] Контраст этой сцены с поведением вельмож позволяет верно почувствовать социальную атмосферу эпохи. Главный «злотворец», как называли его повстанцы, Ф. М. Ртищев спрятался в царском дворце «во велице страсе близь самыя смерти»[64]. Ушедшие было «воровские люди» вернулись, требуя выдачи бояр. Но во двор уже входил стрелецкий полк под командованием уже упоминавшегося нами окольничева А. С. Матвеева, видного государственного деятеля, впоследствии покровителя Симеона Полоцкого, преследователя Аввакума и организатора первого русского театра. Заметив это, Алексей Михайлович, прозванный придворными «тишайшим», «закричал и велел... тех людей бити и рубити...», им же «было противитися не уметь, потому что в руках у них не было ничего... почали бегать и топитися в Москву реку... а пересечено и переловлено болши 7000 человек»[65]. Это была «коломенская пагуба», как скажет о ней позже Аввакум. Если царь «богом» обещал народу устроить обвиняемым боярам «сыск», то теперь он действительно устроил его при помощи тех же самых бояр повстанцам: «пытали и жгли ... отсекали руки и ноги... клали на лице... признаки, разжегши железо накрасно, а поставлено на том железе «буки», то есть «бунтовщик»...»[66] Следственной комиссией руководил боярин П. М. Салтыков, который через два года объявит Аввакуму царский приговор: «поедь де в ссылку опять» (164), с боярином вместе действовали Ф. М. Ртищев и Д. М. Башмаков, стараясь расширить круг репрессий[67].

Все эти вельможи и администраторы вместе с князьями церкви сыграли потом свою роль и в «деле» Аввакума. В 1667 г. приходили к нему в тюрьму, как писал он в «Житии», ближайшие царские «комнатные люди» — «Артемон (А. С. Матвеев. — *А. Р.*)

---

[61] *Адам Олеарий.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906, стр. 200—201.
[62] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 9, стр. 216.
[63] *Г. Котошихин.* О России в царствование Алексея Михайловича. Изд. 4. СПб., 1906, стр. 102.
[64] *И. Козловский.* Указ. соч., стр. 162.
[65] *Г. Котошихин.* Указ. соч., стр. 103.
[66] Там же, стр. 104.
[67] Напр., Д. М. Башмаков наложил самую мягкую резолюцию на «дело» только присутствовавшего в Коломенском солдата «из Денисова полку фон Визина» (очевидно, предка писателя Д. И. Фонвизина) — «бить кнутом и сослать» («Восстание 1662 года в Москве», стр. 119).

и Дементей (Д. М. Башмаков. — *А. Р.*) и говорили царевым гла-голом...» (169). Тогда к ним был присоединен и Симеон Полоцкий: «Артемон был от царя с философом с Симеоном чернцом и зело было стязания много... Старец (Симеон. — *А. Р.*) мне говорил: «Острота, острота телеснаго ума! да лихо упрямство; а се не умеет науки!» ...И Артемон, говоря много, учнет грозить смертью...», в конце же А. С. Матвеев «сквозь зубов молвил: «Нам-де с тобою не сообщно» (703—706). Но до этих событий было еще далеко.

Формирование феодального абсолютизма сопровождалось двумя социальными факторами, которые в силу своей противоположности способствовали взаимной нейтрализации: это были народные «мятежи» и феодальная оппозиция. Не даром «воровские листы» сообщали о боярской «измене», хотя бы и мнимой («бутто те бояре ссылаются листами с польским королем, хотя Московское государство погубить...») [68], а позже «измену» придворных красочно изобразила первая пьеса русского театра «Артаксерксово действо». Для искоренения «мятежей» и «измен» абсолютизму была нужна администрация нового типа. Когда на Западе Европы молодой Людовик XIV торжествовал нелегкую победу над «Фрондой принцев» (1649—1653), царь Алексей Михайлович с государственной предусмотрительностью, истинно византийской, учредил свой личный Приказ тайных дел (1654—1676) [69], поместил его в кремлевском дворце, а управление делами «приказа» поручил двум своим, по словам А. Майерберга, «любимцам» [70] — тем же Ф. М. Ртищеву и Д. М. Башмакову, которого иностранные дипломаты стали почтительно именовать «тайным канцлером» (geheimen Cancelier) [71], приравнивая его звание «дьяка» к чину английского «лорда-депутата» [72]. Если принять во внимание функции Приказа тайных дел, то становятся понятными и те именования, которые любил давать Аввакум Ф. М. Ртищеву (после разрыва с ним) — «шиш антихристов» [73] (т. е. — соглядатай, доносчик), Д. М. Башмакову — «от Тайных дел шиш антихристов» [74],

---

[68] *Г. Котошихин.* Указ. соч., стр. 101.

[69] При помощи Приказа тайных дел Алексей Михайлович сосредоточил в своих руках «все нити управления государственными делами» (*И. Я. Гурлянд.* Приказ великого государя Тайных дел. Ярославль, 1902, стр. 330); «приказы» — органы центрального управления, зарождающиеся «коллегии», позже — министерства.

[70] «Путешествие в Московию барона Августина Майерберга», стр. 69, 77, 169.

[71] «Посольство Кунраада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Феодору Алексеевичу». СПб., 1900, стр. 404, 491.

[72] *С. Коллинс.* Указ. соч., стр. 13.

[73] «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». [Под общей редакцией Н. К. Гудзия.] М., 1960, стр. 298; далее: «Житие протопопа Аввакума...»

[74] «Памятники истории старообрядчества», кн. I, вып. 1. — РИБ, т. XXXIX. Л., 1927, стлб. 199. Сочинения Аввакума цитируются нами по этому

затем в эту категорию попали, очевидно, Симеон Полоцкий и, без достаточных оснований, Епифаний Славинецкий, «тайные-те шиши, кои приехали из Рима» (770). Такое определение звучало тем более язвительно, что Алексея Михайловича и патриарха Никона он именовал по той же принадлежности, но так сказать «чином выше» — «предтечи» или «роги антихристовы» [75].

Наблюдения эти представляют для нашей темы существенный интерес, так как впоследствии Приказ тайных дел изъял из ведения других «приказов» (Патриаршего, Разбойного и др.) и самостоятельно рассмотрел именно те важнейшие «дела» эпохи, по поводу которых, как увидим далее, завязались жаркие идейные споры: это были «дела» об Аввакуме и других вождях демократического движения раскола, о Соловецком восстании, о Степане Разине, о Никоне.

Писатели обоих направлений, и придворного, и демократического, как и все проницательные современники, достаточно ясно представляли себе характер царской административной реформы. С. Коллинс писал другу в Лондон, что царь сам теперь «намерен ходить и осматривать бумаги дьяков своих» и что «у него шпионы по всем углам, и ничего не делается и не говорится, ни на пирах, ни на сходбищах, ни на похоронах, ни на свадьбах, чего бы он не знал. У него также шпионы ... присутствуют при всех публичных действиях», и далее: «эти шпионы набираются из бедных дворян, которые зависят от милости императорской...» [76] По словам Г. Котошихина, реформа управления позволила царю делать «дела всякие ... тайные и явные»: а «устроен тот приказ... для того, чтоб его царская мысль и дела исполнялись все по его хотению, а бояре б и думные люди о том ни о чем не ведали» [77]. Подьячие «приказа», наделенного полномочиями первой тайной полиции, посылались за границу с русскими посольствами и в войска: «и те подьячие над послы и над воеводами подсматривают и царю, приехав, сказывают...» [78] Но для такой «службы» нужны были профессионалы, которые могли официально «служить переводчиками» [79], не находясь, однако, в подчинении По-

---

изданию, столбцы указываются в тексте в скобках; исключение составляют: а) его «Житие» (редакция *А*), цитируемое по изд.: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты; б) сочинения, впервые опубликованные в указ. выше кн.: «Житие протопопа Аввакума...»; в) некоторые другие сочинения, цитация которых будет указываться в сносках.

[75] «Материалы для истории раскола за первое время его существования», т. V. Под редакцией Н. Субботина, М., 1879, стр. 227—228; далее: «Материалы...»

[76] *С. Коллинс.* Указ. соч., стр. 35—36.

[77] *Г. Котошихин.* Указ. соч., стр. 85.

[78] Там же.

[79] *Яков Рейтенфельс.* Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. Падуя, 1680. С латинского перевел Алексей Станкевич. М., 1905, стр. 159.

сольского приказа. И вот в 1665 г. на средства Приказа тайных дел в Спасском монастыре, поблизости от Кремля (бывшая ул. Никольская) строится школа нового типа, чтобы подьячии «приказа» смогли овладеть языком дипломатии — «учитца по латыням». Для руководства школой, несомненно с ведома Ф. М. Ртищева и одобрения царя, избирается Симеон Полоцкий, который и начинает свою государственную «службу» в России с обучения взрослых подьячих прежде всего грамматике «по Альвару»[80]. Помимо отличной образованности, Симеон прошел суровую школу воспитания не только православного, но и иезуитского, со свойственной ему жесткой дисциплиной, взаимным надзором, карцерами и розгами, а также близким духу феодального абсолютизма принципом «цель оправдывает средства». Поэтому его кандидатура для воспитания подьячих «тайных дел» должна была показаться предпочтительней по сравнению, например, с грекофилом Епифанием Славинецким или другими «киевскими старцами», проживавшими в Москве под покровительством Ф. М. Ртищева.

Успехи маленькой специальной школы были значительными. Упомянем только подьячего Приказа тайных дел, заведывавшего хозяйством школы, Семена Медведева (затем, в монашестве Сильвестра), который был лучшим учеником и другом Симеона, позднее нес свою «службу», сопровождая русские посольства, впоследствии стал выдающимся культурным деятелем и поэтом, а также политическим заговорщиком, казненным (1691) по приказу Петра I.

Самому Симеону школа дала многое: и любимое дело, и досуг для творчества, и материальную обеспеченность. Наряду со всеми придворными, светскими и духовными, находившимися в «милости», «старцу Симеону» (как и его коллеге и сопернику «старцу Епифанию») по праздникам доставлялось из Приказа тайных дел подготовленное Ф. М. Ртищевым особое царское жалованье в виде «корма», например, «белуга, 3 осетра», «стерлядь да 3 леща»[81]. По этому поводу Аввакум писал потом, издеваясь над «властями», как они подстрекали царя к репрессиям и будто бы говорили ему: «Жги, государь крестьян-тех, и мы рады тебя, государя, тешить, лише нам потребы давай, да кормы з дворца» (479).

Вскоре деятельность Симеона приобрела более широкое значение. Приказ Тайных дел впервые в русской истории взял на себя функции проверки (цензуры и санкции) всех изданий московского Печатного двора, а также изданий киевской и львовской печати, получая для этой цели обязательные экземпляры

---

[80] По латинской грамматике португальского иезуита Э. Альвареса («De institutione grammatica», 1-е изд. 1599 г.), принятой в Киево-Могилянской коллегии, как и в польских школах.

[81] «Дела Тайного приказа», кн. I. — РИБ, т. XXI. СПб., 1907, стлб. 1002 1220, 1713.

каждой новой книги[82]. Из всех церквей изымались книги, считавшиеся устаревшими (в особенности, дониконовской печати), и посылались в Приказ тайных дел для замены новыми. Кроме того, отлично переплетенные и одобренные издания «приказ» рассылал придворным, воеводам, в монастыри в качестве царских подарков. В связи с этим многие украинские издания, весьма ценные в культурном отношении, но вызывавшие подозрения русских князей церкви из-за возможного в них «латинства», царь поручил проверять Симеону. Например, книгу Иннокентия Гизеля «Мир с богом человеку», патриарх Иоасаф признал написанной «по всякой правде, яко похвали ю ‹ее› Симеон Полочанин»[83]. Пустозерские же узники Аввакум, Епифаний, Федор и Лазарь, осудив книгу самого Симеона Полоцкого «Жезл правления», насмешливо писали: «власти» теперь «издали иную книгу, — злее и «Жезла» того, из чрева их, яко из ада выплыла, и назвали ту «Мир с богом». Уже не «Жезл кривления», но «Мир з богом»: с каким-то узнаем впредь, аще узрим»[84]. Крупный украинский писатель Лазарь Баранович, посылая в Московский Печатный двор рукопись своей новой книги «Трубы словес проповедных», писал Симеону: «Сколь благосклонно принял ты, яко воин его царского величества, «Мечь», столь снисходительно да преклонится ухо к «Трубам». Постарайся же, друг мой...»[85] Однако «воин» царский Симеон на новой «службе» был осмотрителен. Он посвятил «Мечу» четыре стихотворения, но обе книги его учителя («Меч» и «Трубы») были изданы не в Москве, а в Киеве.

Государственно-дворцовая деятельность Ф. М. Ртищева и Симеона Полоцкого была объединена окончательно и получила наивысшее одобрение, когда они, продолжая свою «службу» в системе Приказа тайных дел, получили царское назначение: первому быть воспитателем наследника престола Алексея Алексеевича[86], а второму — его учителем (1667). В тесном кругу этих придворных назначений существовала еще одна не менее доверенная «служба» — царского «духовника», т. е. духовного отца Алексея Михайловича с правом принятия от него «тайной исповеди». И предназначалась эта почетнейшая должность, как это ни удивительно, Аввакуму. Такие дворцовые перспективы должны были возбуждать стремление Ф. М. Ртищева и Симеона Полоцкого к сближению с «огнепальным» протопопом.

---

[82] См.: *И. Я. Гурянд.* Указ. соч., стр. 202, 204.

[83] См.: *В. Эйнгорн.* Книги Киевской и Львовской печати в Москве в третью четверть XVII в. М., 1894, стр. 4.

[84] *В. Г. Дружинин.* Пустозерский сборник. Памятники первых лет русского старообрядчества, т. III. — ЛЗАК, вып. 26. СПб., 1914, стр. 16. Книга «Мир с богом человеку» была издана в Киеве в 1674 и 1679 гг.

[85] «Письма преосвященного Лазаря Барановича». Изд. 2. Чернигов, 1865, стр. 87; Л. Баранович рекомендовал Симеона царю как своего ученика и редактора, см.: ГИМ, Синод. собр., № 130, л. 156.

[86] См.: *Н. Н. Кашкин.* Родословные разведки. Под редакцией Б. Л. Модзалевского, т. I. СПб., 1912, стр. 419, 422.

* * *

Нам предстоит теперь вернуться к обстоятельствам 1664 г., чтобы в свете всего изложенного взглянуть на первую встречу двух писателей.

Самовольный приезд Симеона в Москву вызвал для него на первых порах немалые затруднения, так как никому еще не было известно, для какой «службы» он может пригодиться. Он хотел даже вернуться в Полоцк, т. е. в польское подданство, и грустно писал по-латыни (недоступной еще цензуре) своему киевскому другу и ректору коллегии В. Ясинскому: можно думать, что в Москве «из рога Амалфеи истекает небесная амбросия, но нам также свободно пользоваться ею, как ... сотовым медом, окруженным пчелами» [87]. А между тем, действительно, как заметил А. Майерберг, «кладовые царского дворца полнехоньки всем, что только Амальтея (Amalthea) придумает излить из своего рога изобилия для роскоши смертных...» [88] Симеон жаловался в своих письмах на «недоброжелательство» вельмож, просить которых значило «говорить перед глухими». «Я же, бедный, — писал он В. Ясинскому, — живу как бы в густых лесах, где... однако (тут он позволил себе хорошо завуалированный намек на царя. — *А. Р.*), arborem Porphirianam не только не могу увидеть, но и слышать о нем едва ли не запрещено» [89]. И это не было преувеличением: по впечатлениям С. Коллинса, ежедневно бывавшего у царя, «смерть» была приговором «тому, кто перескажет слова, говоренные во дворце царском... О происшествиях двора никто не смеет сказать ни слова» [90].

Удивительным контрастом к бесприютному положению Симеона по приезде его в Москву оказалось возвращение Аввакума из одиннадцатилетней сибирской ссылки, где у него умерли от голода двое детей, где самого его избивали кнутом, морили по острогам. В Москве, писал он в «Житии», «яко ангела божия прияша мя государь и бояря, — все мне рады» (160).

И Симеон, и Аввакум приехали в Москву не для того, чтобы вести «частную» жизнь обывателей. Но если для феодальной знати первоначально Симеон представлялся не внушившим доверия «иноземцем», монахом, бросившим свой монастырь, то Аввакума все отлично знали как столичного протопопа, близкого ко двору (с 1648 г.), почитаемого царицей Марией Ильиничной, к тому же врага Никона, уже находившегося на положении ссыльного. Это был теперь «страдалец», друзья добавляли: «страдалец о законах Христовых», а вскоре Авраамий, талантливый писатель,

---

[87] Цит по кн.: *С. Голубев.* Указ. соч., стр. 115.
[88] «Путешествие в Московию барона Августина Майерберга», стр. 73.
[89] *С. Голубев.* Указ. соч., стр. 116, 118. Иначе говоря, в «лесах» для Симеона оставалось недоступным только дерево Порфирия, или «порфироносное древо» (от «порфиры» — торжественного царского одеяния).
[90] *С. Коллинс.* Указ. соч., стр. 36.

прямо заявил, что «отец Аввакум воистину апостол»[91]. Взысканный новой царской «милостью» и, как сам Аввакум красочно рассказывал, восставший «яко из гроба... от дальняго заключения» (723), явился он в столицу вместе с подобранными по пути «божьими людьми», всеми, начиная с царя, уважаемыми юродивыми. Над ними он имел, и это все видели, необыкновенную власть и силу «чудотворения», основанную на несомненно свойственном ему даре внушения. И высшие придворные, и обыватели не могли не удивляться таким сценам, когда состоявший при Аввакуме юродивый Федор, передавший царю его письмо, «на морозе бос, бродя в одной рубашке» (167), по приказанию протопопа, в его избе «Псалтырь говорил» прикованному цепью к стене Филиппу, «понеже в нем бес был суров и жесток гораздо» (174), а сам протопоп изгонял из него «беса». Власть Аввакума распространялась не только на юродивых: царь ему «головою выдал» (185) А. Ф. Пашкова, грозного воеводу, мучившего его в Сибири. Аввакум же, торжествуя, добился пострижения этого заслуженного дворянина в кремлевском чудовском монастыре, а «зверь даурской» не вынес неволи и сразу умер.

В отличие от Симеона, который сначала даже не мог царя «увидеть», Аввакум и не заботился об этом. Алексей Михайлович приказал «поставить» его в Кремле на монастырском подворье, и сам, в карете или верхом, как писал протопоп, «мимо двора моего ходя, кланялся часто со мною низенько-таки, а сам говорит: «Благослови-де меня и помолися о мне!», а уж, конечно, и все бояря, после ево, челом, да челом: «Протопоп, благослови...» (161). Аввакум вспоминал об этом с удовольствием, но без всякого подобострастия. Кланяясь ему однажды, царь даже шапку «мурманку, снимаючи з головы, уронил, едучи верхом» (161). «Уронил» — и только! Писатель рассказывает об этом эпизоде скупо, как будто бы он произошел с человеком, ему близким, почти равным по положению. Но не трудно представить себе, какая тогда поднялась суматоха среди сопровождавших царя вельмож, как кинулись они поднимать драгоценную «мурманку», сверкавшую золотой парчой и «запоной» с жемчужным «пером». Едва ли вообще мы сможем понять идеологическую атмосферу и литературную борьбу того времени, если не примем во внимание реальной обстановки, окружавшей писателей, хотя бы того, в данном случае, каким образом царь, как упомянул Аввакум, «в походы мимо двора» его ходил.

Знакомый Симеона Полоцкого, как и он, польский подданный, аристократ-курляндец Яков Рейтенфельс с изумлением писал об Алексее Михайловиче: «...когда он выезжает, то прежде всего несколько человек в красной одежде тщательно очищают метлами дорогу (в Москве... есть особые дороги, сделанные для царя, они

---

[91] *Я. Л. Барсков.* Памятники первых лет русского старообрядчества, СПб., 1912, стр. 161.

выложены досками); после отряд воинов тянется длинным рядом»[92]. Царя окружают бояре, те самые, которые во время «походов» кланялись Аввакуму («челом да челом»), но они «без шапок — жжет ли солнце или льет дождь, а по бокам скачут верховые...» (11). Завидев Аввакума, царь останавливался, просил «благословения», заметив же иностранцев, как продолжал Я. Рейтенфельс, он посылал «кого-либо из бояр осведомиться о здоровье; бояре по большей части — люди тучные, но приказанья царя исполняют бегом» (11). Недаром потом писал Аввакум, издеваясь над феодалами: «телеса» их «тушны гораздо, брюхаты» (784).

В то время, когда Симеон жаловался на свою удаленность от царского изобильного «рога Амалфеи», недавно еще гораздо более него нуждавшийся, жестоко голодавший Аввакум вдруг сделался состоятельным человеком, обладателем кремлевской «избы», имущества и 110 рублей. Царь, царица, духовник царя, боярин Р. М. Стрешнев (будущий «дядька» Петра Алексеевича), управлявший московскими городскими делами дворянин П. К. Елизаров сразу «пожаловали» ему по 10 рублей, «а дружище наше старое, — добавляет писатель, — Федор Ртищев, тот и шестьдесят рублей...», а иные — «всяк тащит... всячиною» (163). Это было начало обогащения, завидное для многих, если учесть, например, что по «Уложению» Алексея Михайловича годовая кабальная оплата работы мужчины составляла пять рублей, а Епифаний Славинецкий получил за перевод с латинского большой «дохтурской книги» (знаменитого анатомического труда брюссельского ученого А. Везалия, XVI в.) всего десять рублей.

Наконец, Аввакума и в царские «духовники звали», о чем уже и документ изготовили — «скаска была» (121). Придворно-церковная карьера открылась перед ним, но с единственным условием, как он писал, «чтоб я с ними соединился в вере» (161). Аввакум отказал, «не захотел, да не захотел же»[93], и этот поворотный момент в его судьбе предопределил появление в лице его большого писателя-«обличителя».

* * *

Глубокое различие Симеона и Аввакума не только в верованиях и убеждениях, характерах и настроениях, но и в их реальном положении в Москве в 1664 г. предопределило своеобразные обстоятельства их личного знакомства и первоначальных взаимоотношений.

«Один только меценат Федор Михайлович (Ртищев. — *А. Р.*) имеет обыкновение держать открытыми уши для хвалебных голо-

---

[92] *Яков Рейтенфельс.* Указ. соч., стр. 11; далее страницы указываются в тексте в скобках.

[93] *А. К. Бороздин.* Указ. соч., стр. 34. См. о Епифании: *М. П. Алексеев.* Эразм Роттердамский в русском переводе XVII в. — «Славянская филология. Сб. статей», т. I. М., 1958, стр. 278 сл.

сов литераторов...», — писал по-латыни (1665) Симеон в Киево-печерскую лавру[94]. Действительно, дом Ф. М. Ртищева, помещавшийся на ул. Знаменке (теперь ул М. Фрунзе), задолго до этих обстоятельств сделался первым в России салоном первого мецената (именно так впервые названного Симеоном), где собирались видные придворные культурные деятели, «ветии», и среди них их противник — «бунтарь протопоп»[95] и «простец человек» (548) — Аввакум. Не все голоса гостей-«литераторов» (и этот термин вводился Симеоном впервые) были «хвалебными». «А к Федору Ртищеву, — ворчал Аввакум, — бранитца со отступниками ходил» (163), и бывало, придя в «избу» свою «от Федора Ртищева зело печален, понеже в дому у него с еретиками шумел много о вере и о законе» (174), от «печали» такой «бил их обеих» — поссорившихся «протопопицу» с «домочадицей», «согрешил пред богом и пред ними» (174). При этом, однако, Аввакум отлично сознавал всю серьезность и чреватую последствиями ответственность ртищевских споров. Он участвовал в диспутах, тщательно подготавливая для этого письменные материалы, собирая многочисленные «выписки» из рукописной и старопечатной святоотеческой и исторической литературы. Он написал специальное послание Ф. М. Ртищеву в качестве ответа на его интересный вопрос: «Достоит ли учитися риторике, диалектике и философии?»[96]

По условиям эпохи и среды, ртищевские споры носили богословско-философский характер, но, несомненно, близко касались коренных проблем феодального общества периода становления российского абсолютизма, ближайшим образом относились к реформе государственной церкви и отражали столкновения отечественно-средневековых и европейско-схоластических традиций. Актуальность полемики подтверждалась ее тоном («шумел», «бранитца ходил»), который как бы предвосхищал по своему накалу последний спор Симеона с Аввакумом в его тюремной камере, когда «было стязания много», разошлись они «яко пьяни» и Аввакум от возбуждения даже «поесть» не мог «после крику» (703—704).

Благожелательный и любознательный Ф. М. Ртищев обнаруживал редкую в те времена терпимость к собиравшимся у него талантливым, но разнородным гостям. Он стремился к сопоставлению и оценке их различных воззрений и к объединению их творческих усилий до тех пор, пока это отвечало политическим

---

[94] *С. Голубев.* Указ. соч., стр. 118.

[95] *М. Горький.* Собрание сочинений в 30-ти томах, т. 29. М., 1955, стр. 246.

[96] Послание Аввакума опубликовано в кн.: *И. А. Кириллов.* Правда старой веры. М., 1916, стр. 257—262. Другие «выписки» Аввакума для диспутов см.: «Материалы...», т. I, стр. 484—490; *И. М. Кудрявцев.* Сборник XVII в. с подписями Аввакума и других пустозерских узников. Материалы к исследованиям. — «Записки Отдела рукописей Гос. биб-ки СССР им. В. И. Ленина», вып. 33. М., 1972, стр. 153—167, 180—212.

и культурным интересам царского двора. Дом Ф. М. Ртищева как место проведения этих дискуссий сделался своего рода открытым для обзора всех мнений «духовным» отделением Приказа тайных дел, которым продолжал руководить хозяин дома.

Ртищевские «стязания» развивались в русле политических действий правительства. Обстановка была тревожной, и решение спорных проблем не преследовало академических целей. Едва Аввакум успел написать свое послание Ф. М. Ртищеву в ответ на полученный от него 27 июля 1664 г. вопрос: следует ли учиться «философии»? — и посмеялся в нем над придворными «пьяными философами», как его повезли (29 августа того же года) в новую ссылку на Мезень. Решающим поводом к ссылке послужило то, что Аввакум, как увидим далее, предложил царю сменить персональный состав высшей церковной иерархии. Ртищевские споры закончились, но они имели большое значение для выявления и формирования тех идей, борьба которых в ближайшем будущем нашла свое выражение в литературе.

* * *

Кто же были те «еретики», с которыми «бранился» Аввакум? Именно в связи со ртищевскими спорами Аввакум объединил в одно интереснейшее описание своего разновременного знакомства с Епифанием Славинецким и Симеоном Полоцким, сообщив им единую характеристику: «овчеобразные волки» [97]. «Знаю я, — писал Аввакум, — Епифана-римлянина до мору, егда он приехал из Рима. Тогда же учению его приложишася руководством Федора Ртищева...» (331). Современники знали, разумеется, что Епифаний, образованнейший человек, владевший и латинским и греческими языками (последнего Симеон не знал), переводчик, проповедник и поэт, приехал не из «Рима», а из Киева (в 1649 г.). Но эти полемические заявления Аввакума были понятны. Киев входил тогда в состав Речи Посполитой, принадлежавшей преимущественно к римско-католической церкви. Аввакум полагал, что «римское царство и польское и многия окрестныя веси» (433) по вероисповедному принципу все это и есть «Римская держава» (462), хотя у него не было достаточных оснований считать православного — грекофила Епифания «римлянином» (католиком или униатом). Знакомство писателей произошло «до мору» (до эпидемии чумы в 1654 г.), т. е. в напряженный период реформ: выхода в свет новых законов («Уложения»), организации Приказа тайных дел, никоновских церковных преобразований и предпринятых после них репрессий (до ссылки Аввакума в Сибирь в сентябре 1653 г.). Как раз в это время подготавливалось воссоединение Украины с Россией. Ф. М. Ртищев активно участвовал в этих

---

[97] «Житие протопопа Аввакума...», стр. 331; публикация В. И. Малышева; далее страницы указываются в тексте в скобках.

политических начинаниях. В частности, он содействовал приглашению «киевских старцев» в Москву и их обеспечению, на удивление многим москвичам учился у них (видимо, у Епифания) греческому языку и в беседах с ними «иногда целые нощи бодростне препровождая»[98]. Спустя одиннадцать лет, Ф. М. Ртищев первым принял у себя возвращенного из Сибири Аввакума, и они так же, по словам писателя, «учали говорить много-много, — три дни и три ночи домой меня не отпустил» (160).

Продолжая рассказ о Епифании, приехавшем якобы «из Рима», Аввакум заметил насмешливо: «А Семенка-чернец (т. е. монах Симеон Полоцкий, — *А. Р.*) оттоле же выехал, от римского папежа, в одну весну со мною, как я из Сибири выехал» (в 1664 г.). Встретились писатели у того же гостеприимного вельможи: «У Федора Ртищева с ним (с Симеоном. — *А. Р.*) от писания в полатке до тово[99] щиталися...» (332). В лице Симеона Полоцкого Аввакум нашел нового сильнейшего противника, и несравненно более образованного по сравнению с ним, и с юных лет изощренного в таком искусстве спора (называвшемся «диалектикой»), которое позволяло с равной убедительностью утверждать или отрицать одни и те же положения. Однако сила Аввакума как полемиста состояла не во «внешней мудрости», а в фанатичном отрицании всего, чуждого русской «старой вере», куда в равной мере входило и «мудрование Римского костела, и поляков, и Киевских унеят... еще и наших никониян» (268). В этом смысле позиция Симеона оказывалась весьма уязвимой.

Дело было в том, что для целого ряда иностранных «старцев» вопрос о «вере» должен был отойти на второй план ради вопроса о «науке». Схоластическая «наука» в данной среде продолжала еще оставаться «служанкой богословия» и для ее распространения с Запада на Восток Европы этим «старцам» приходилось преодолевать такие труднейшие идеологические рубежи, как католичество, униатство, православие. На этой почве не раз возникали тяжелые конфликты. Например, знаменитый Арсений Грек, которого возвышал Никон и обличал Аввакум, окончил в Риме греческую иезуитскую коллегию, получил университетское образование в Падуе и Венеции и, по необходимости, был сначала православным, потом католиком, магометанином, униатом и, наконец, в Москве, снова православным, затем еретиком, опять православным, и после этого окончательно еретиком. Еще до назначения своего начальником царского Печатного двора, сидя в соловецкой темнице, Арсений откровенно объяснил своему духовнику: «Что-де, батко, таить... был-де я во многих школах, сиречь училищах, во многих государствах; да только не примешь того государства веры, и во училищи не примут»[100]. Такими же

---

[98] *И. Козловский.* Указ. соч., стр. 158.
[99] Т. е. до аудиенции у Алексея Михайловича, о которой см. ниже.
[100] *С. Белокуров.* Арсений Суханов, ч. 2. М., 1894, стр. 117—119.

путями, минуя только магометанство, двигался впоследствии Феофан Прокопович, выдающийся писатель и придворный Петра Великого. Не следует считать случайным тот факт, что Симеону, получившему православное и католическое воспитание, пришлось склониться к компромиссному между ними униатству: он стал базилианином, т. е. членом созданного в XVII в. на Украине и в Белоруссии монашеского ордена Василия Великого. Униатское вероисповедание, очевидно, представлялось Симеону единственно приемлемой формой сближения западноевропейских и восточноевропейских традиций и культур. Насколько тверд был Симеон в этом убеждении, говорит то удивительное обстоятельство, что, по неизбежности выдавая себя в Москве за православного, в душе он оставался униатом[101]. Это было засвидетельствовано Симеоном в 1670 г., т. е. после того, как давно завершились ртищевские споры, как он провел все делопроизводство «священного собора», осудившего и Никона и Аввакума, как он написал одобренную этим собором книгу «Жезл правления», как закончил преподавание (в том числе, и вероучения) царевичу Алексею (1667—1670)[102].

Симеон был первым из русских писателей, представленным по имени в западноевропейской печати. Среди своих московских знакомств Я. Рейтенфельс отметил с уважением, что «писатель-монах Базилианского ордена (quidam Basilianus — или — ein Basilianischer Mönch), по имени Симеон, в высокой степени преисполнен латинской учености»[103]. Явившись в Москву в таком качестве и отстаивая свои убеждения во время ртищевских споров, он проявил большую смелость и сильно рисковал, так как только покровительство царя спасало его от прямых и правильных обвинений со стороны Аввакума в религиозном инакомыслии, за которыми должны были последовать пытки и ссылка или сожжение. Но как раз все это оказалось судьбой, ожидавшей самого Аввакума, потому что вопросы вероисповедания («религиозной оболочки») уступили место политическим расчетам царской власти, ориентированным на укрепление абсолютизма и подавление демократических движений.

Современники замечали, разумеется, в какое необычное и небезопасное положение попали обе спорящие стороны, но для них

---

[101] Свое униатство Симеон засвидетельствовал в двух автографах — датированных (1670) латинских надписях на принадлежавших ему латинских книгах; см.: *Н. П. Киселев.* О московском книгопечатании XVII века. — «Книга. Исследования и материалы». Сборник II. М., 1960, стр. 166. Евфимий Чудовский назвал Симеона «униатом суща римского костела», см.: *И. Татарский.* Указ. соч., стр. 33; также: «Остен». Казань, 1865, стр. 75, 108, 130.

[102] Симеон написал для царских детей книгу «Венец веры», опиравшуюся преимущественно на католических «отцов церкви»; см.: ГИМ, Синод., собр., № 285 (252).

[103] *Яков Рейтенфельс.* Указ. соч., стр. 160 (латинское изд. — Patavi, 1680, p. 206; немецкое изд. — Nürnberg, 1687, S. 209).

эта борьба выступала в ее внешних проявлениях: упрямый Аввакум соглашался принимать царские «милости», не поступаясь своей «верой», а благоразумный Симеон сам искал этих «милостей», пожертвовав своей «верой».

* * *

Продвигаясь вперед ретроспективным путем, мы получили теперь возможность описать и оценить первую официальную встречу двух писателей в царском дворце. В «Житии» Аввакум отметил, что именно Ф. М. Ртищев после троесуточных бесед с ним, бывшим ссыльным, «потом царю обо мне известил. Государь меня тотчас к руке поставить велел» (160). Аудиенция была совместной, как писал Аввакум: «И вместе я и он были у царевы руки...» (332). Последовала интереснейшая сценка: «...И видев он (Симеон. — *А. Р.*) ко мне царевы приятные слова, прискочил ко мне и лизал меня» (332). Аввакум, однако, решил охладить эти придворные чувства, озадачив Симеона вопросом: «И я ему рек: «Откуду ты, батюшка?» Он же отвеща: «Я, отченька, из Киева» (332). Диалог как бы взаимного представления писателей пред «светлыми очами» Алексея Михайловича тем более любопытен, что оба они, познакомившись «до того» у Ф. М. Ртищева, имели достаточно сведений друг о друге. Но на этой решающей встрече Аввакум решил своим вопросом («Откуду ты?») указать на вероисповедную принадлежность Симеона, связанную с его польским подданством. Опытный дискутант Симеон мгновенно нашелся и, отвечая, сослался не на Полоцк (откуда он приехал), а на Киев как место своего первоначального образования и город, входивший в состав России уже десятилетие. «А я вижю, — заключал Аввакум, — яко римлянин» (332).

Встреча писателей протекала в обстановке весьма официальной, так как представление «к руке» обставлялось особым церемониалом, в котором, помимо царя, участвовали виднейшие вельможи. Обычно один из князей «поддерживал» правую руку царя [104], которую удостоенные этой «милости» посетители, как писал А. Олеарий, «целовали, не трогая ее, однако, руками» [105]. Но в этот критический момент недавний бесправный ссыльный Аввакум держался с необычным для придворных нравов достоинством. «Государь, — вспоминал он в «Житии», — слова милостивыя говорил: «Здорово ли де, протопоп живешь?» И я сопротив руку его поцеловав и пожал (вариант: «пожал в руках своих даже бы и впредь меня помнил»), а сам говорю: «Жив господь и жива душа моя, царь-государь, а впредь, что изволит бог!» (160). Алексей Михайлович был, видимо, несколько разочарован этим всецелым упованием Аввакума на «милость» божию, а не

---

[104] «Путешествие в Московию барона Аугустина Майерберга», стр. 66.
[105] *А. Олеарий.* Указ. соч., стр. 37.

царскую. Беседа стала иссякать: «Он же (царь. — *А. Р.*), миленькой, вздохнул, да и пошел куды надобе ему» (161).

Симеон Полоцкий держался на приеме совсем иначе и не только «лизал» Аввакума. Сохранилось его стихотворение, приготовленное на случай представления к «руке»:

Велия радосць сердце посвешчает,
Егда мя господь стати сподобает
Пред лицем твоим, православны цару,
Многих царств ы княств крепкий господарю [106].

Эта первая в истории русской поэзии придворная ода служит одним из свидетельств того, что Симеон Полоцкий, приехав в Москву, не только был иностранцем, но и казался таковым; ему было нелегко следовать обрядам русской православной церкви, писать кириллицей (вместо привычной латиницы), говорить по-русски. И в приведенных выше стихах отчетливо выступают признаки живого белорусского и литературного украинско-белорусского языков («радосць», «посвешчает», «цару», «господарю»).

Во дворце поэт выразил свое искреннее восхищение провинциала созерцанием символов «самодержавной» власти:

Ныне ликую, весело играю,
Егда на скипетр пресвяты смотряю.

Конечно, он и не собирался фамильярно «пожать» царскую руку, как это сделал Аввакум, а, напротив, старался точно следовать церемониалу, описанному, например, А. Майербергом: «...все без различия москвитяне оказывают почтение своему князю (царю. — *А. Р.*), стоя на коленях и челом касаясь пола» [107]. Жесты Симеона едва ли могли расходиться с его словами:

И падох егда к твоима ногама,
Лобзая верно десницу устама.

Если Аввакум ничего не обещал царю и сказал, что вручает себя «божьей» воле, то Симеон поступил иначе. Он развивал тему своих витебских «метров» и заверял царя:

Аз же раб присны имам работати
Верно ти всегда, чая благодати.

Это и было обязательством его «рабски» преданной и постоянной «службы», которого он не мог не сдержать. Порой киевские и полоцкие коллеги Симеона с завистью смотрели на его обеспеченную московскую жизнь «близь солнца, близь его величества

---

[106] Стихотворение озаглавлено: «Стихи к осудару цару Алексею Михайловичу» (*М. І. Прашковіч.* Указ. соч.; сб. № 1800, л. 7). Н. И. Прашкович предположительно относит это стихотворение к 1660 г., но ряд наблюдений позволяет нам датировать его 1664 г.

[107] «Путешествие в Московию барона Августина Майерберга», стр. 65.

царя», как писал поэту его учитель Лазарь Баранович[108]. Но впоследствии (1678) сам Симеон не без грусти напоминал новому царю, своему ученику Федору Алексеевичу:

Оставих аз от<е>чество, сродных удалихся,
Вашей царской милости волею вручихся[109].

В этих стихах звучит уже сознание того, что добровольная сделка поэта с могущественным покупателем его таланта, о которой он так мечтал когда-то («Купи, кто хочет! а я рад продати»), оказалась неравноценной для заключавших ее сторон. «Самодержец» не скупился, но он приобретал «художество» своих «мастеров», «дидаскалов» и «ветий» вместе с самой их жизнью, и тогда единственным условием их существования становилась «царская милость».

Таковы были первая встреча и первое расхождение двух будущих виднейших писателей эпохи.

* * *

Дальнейшая история идейной борьбы, как и история жизни Симеона и Аввакума, разворачивалась одновременно и контрастно. Ограничимся несколькими примерами, очень показательными для представления о том, в каких условиях формировались и находили свое литературное выражение воззрения обоих писателей.

В 1667 г. «учитель» Симеон восседал «в особом столе» поблизости от царя в кремлевской Грановитой палате на торжественном обеде по случаю объявления его ученика царевича Алексея наследником российского престола. Симеон выступил на обеде и «говорил государю речь», за которую ему, иеромонаху, пренебрегавшему, однако, монашеской скромностью, была пожалована от государя роскошная шуба: «10 аршин атласу зеленаго... и ему дано сорок соболей в 60 рублев»[110].

Выступление Аввакума, вернувшегося из сибирской ссылки, получило совсем другую оценку. Когда он «паки заворчал, написав царю многонько-таки», — как вспоминал он в «Житии», — «царь на меня кручиноват стал: не любо стало, как опять я стал говорить... «поедь-де в ссылку опять» (164).

Результаты выступлений обоих писателей сказались незамедлительно, и положение их резко переменилось. Теперь Симеон разъезжал по столице в собственной карете и в собольей шубе, Аввакум же просил царя, доехав с семьей до Холмогор, оставить его там на зиму, потому что в Пустозерск «путь нужной, на оле-

---

[108] «Письма преосвященного Лазаря Барановича», стр. 51.

[109] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, [1678]. ГИМ, Синод. собр., № 287, л. 597 об.

[110] *Ив. Забелин.* Опыты изучения русских древностей и истории, ч. I. М., 1872, стр. 200.

нях ездят. И смущаются, грешник, чтоб робятишка на пути не примерли с нужи» (753). Потом он сидел голым в студеной «земляной» пустозерской тюрьме: «Я сижу под спудом-тем засыпан. Несть на мне ни нитки, токмо крест с гайтаном...» (809) [111]. Семье своей он писал (1669): «Да и рубахи надобно: часто наг хожу. Да и башмачков нет — какие бы нибудь» (915).

Симеон Полоцкий постоянно говорил, что за щедрые «милости» он всегда готов «работать» царю:

Да во радости тебе работаю
дондеже в мире сем в живых обитаю [112].

Аввакум, гордясь своим положением мученика за «веру», считал, что нужно «работать богу»: ведь и в древности, писал он, святые «без одежд, наги и без пищи человеческие работали богу» (510). Ему начинало казаться, что и сам он именно «потому и рубашку с себя скинул и подверг неимущим» (921).

Так обозначились две писательские позиции, не только идейные, но и жизненные: «работа царю» и «работа богу». Сообразно с этим различно понимался и тот источник благ, который должен «питать» человека в его «земной» жизни. Продолжая свою излюбленную тему, Аввакум писал: «Наг оттоле и доныне, — уже три года будет, — да бог питает мя, и согревает, и вся благая подает мне изобильно» (921). Симеон Полоцкий выражал в «Орле Российском» совсем другое мнение:

Вся ны, яко солнце, царь наш согревает,
блюдет, освещает, як отец питает [113].

Для Симеона усердное и ежедневное поэтическое творчество сделалось прямым средством обеспечения. В 1678 г. он в следующих искусных для своего времени стихах просил царя Федора Алексеевича построить ему новую «келью»:

И се господь на сердце твое положил есть
на келию ми очы твоя обратил есть,
Ю же зря обтшавшу абие дал слово,
да будет устроено жилище ми ново [114].

Поэт стремился основывать свои отношения с царем на известных, как бы подразумевающихся ими обоими, договорных началах:

Твой есмь раб аз, изволи ты мене щадити,
К старости приходяща нуждных не лишити.
Аз же щедроты твоя имам прославляти,
До нели же мне в мире даст бог обитати [115].

---

[111] Гайтан — шнурок для нательного креста.
[112] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 202 об.
[113] «Орел Российский. Творение Симеона Полоцкого». Сообщил Н. А. Смирнов. — ОЛДП, т. 133, СПб., 1915, стр. 28.
[114] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 596 об.
[115] Там же, л. 597 об.

Эти вполне реальные вопросы (об одежде, о жилище, об источнике благ вообще) занимали определенное место в сочинениях обоих писателей, но их литературное значение было различным. Если для Симеона они имели совершенно практическое содержание и выражались в форме описаний его отношений с царем, то для Аввакума вопросы быта сделались предметом высоких символических обобщений, характеризующих его миссию «обличителя» и «страдальца».

По поводу своего последнего жилища — пустозерской темницы Аввакум писал Алексею Михайловичу: «Меня хотя и не замай в земле-той до смерти моей, иных тех (сторонников «старой веры». — *А. Р.*) распусти» (476). Далее у Аввакума, как и у Симеона, следовало определенное моральное соглашение с царем, однако противоположно направленное: «Коли тебе, государь, тако годе, ино и мне так любо: ты царствуй многа лета, а я мучуся многа лета...» (762).

Создается впечатление, что сам быт писателей как бы вторгался в их творчество и приобретал характер литературного факта. Для обновления своей «обветшавшей» кельи Симеон писал царю превосходное стихотворение панегирического характера. Устройство своей темницы Аввакум сделал предметом памфлетной характеристики, рассчитанной на осуждение царя: «Покой большой у меня... — писал он, — где пьем и едим, тут ... и лайно (кал. — *А. Р.*) испражняем, да складше на лопату, и в окошко... Мне видится и у царя-того, Алексея Михайловича, нет такого покоя» (929).

Симеон Полоцкий верно «работал» государю, все его усилия были направлены на создание идеального образа Алексея Михайловича, на заботу о просвещении царских детей и придворных кругов общества, на развитие новых для русской литературы видов творчества (поучительно-панегирической поэзии, драматургии). Его положение придворного учителя, поэта и проповедника не оставляло для него возможности и не вызывало необходимости сделать историю своей жизни символом идейной борьбы. Подводя итоги жизни, когда-то бедняк и неудачник, Симеон занимался теперь тщательным распределением значительных богатств, накопленных за годы придворной «службы». Так, не считая разного имущества, он по завещанию оставил очень большую сумму — «червонных золотых шестьсот, копейками рублев седьмьсот...» [116]

Потерявший все Аввакум, лишенный свободы и семьи «нагой» узник, написал свое «Житие», сделав историю своей жизни, в известной мере им идеализированную, поучительным для современников-единоверцев примером борьбы за «веру» и против «извола царева». Самую перспективу своей смерти на костре он, несомненно, предчувствовал и сделал ее темой полемических писаний. Если кого-либо из «праведников», писал он, захочет бог «венчать

---

[116] Завещание Симеона см.: *И. Татарский.* Указ. соч., стр. 325.

и к себе взять», то отдаст его «ворам-тем» (царским слугам), «так опе, что волки, с сердца-тово в клочье изорвут раба-тово Христова, изжегше и кости-те изсекут бердышами... Да потом, собрався, на радостях пировать станут: перевели обличителя, не мешает тот!» (499). Аввакум символизировал описание своей грядущей кончины в духе высокой патетики, когда писал царю из темницы: «...аз же, присуждением вашим, не сподобихся савана и гроба, но паги кости мои псами... растерзаны будут... так добро и любезно мне на земле лежати, и светом одеянну и небом прикрыту» (764).

Большое значение имеют посмертные оценки, данные обоим писателям. После смерти Симеона Полоцкого (1680) царь Федор Алексеевич заказал для своего учителя новому придворному поэту Сильвестру Медведеву, также ученику Симеопа, «Епитафион», причем согласился утвердить лишь пятнадцатый вариант этого стихотворения, в котором славился Симеон прежде всего как «муж благоверный, церкви и царству потребный» [117]. Вскоре (в 1682 г.), по указу Федора Алексеевича, Аввакум был сожжен в Пустозерске «за великие на царский дом хулы» [118].

В этих лаконичных итоговых суждениях о писателях современники подчеркнули то, что им представлялось в деятельности каждого писателя наиболее важным и выражалось в их отношении к церкви, царству, царскому «дому». Оба суждения имеют политический характер, исходят из высших феодальных кругов и, естественно, содержат противоположные оценки Симеона и Аввакума.

Приведенные обстоятельства жизни писателей, их встречи и споры, отношение к ним современников, не только подтверждают правомерность сопоставительного изучения взглядов Симеона и Аввакума, но и непосредственно подводят нас к рассмотрению круга проблем, которые относились, как они говорили, к «царству» и «царю», т. е. к формирующемуся абсолютизму.

---

[117] *А. Прозоровский.* Сильвестр Медведев. (Его жизнь и деятельность). М., 1896, стр. 392.

[118] «Записки Андрея Артамоновича графа Матвеева», в кн.: *И. Сахаров.* Записки русских людей. СПб., 1841, стр. 38. А. А. Матвеев знал обстоятельства жизни и смерти Аввакума. Во-первых, он был сыном А. С. Матвеева, который участвовал в преследовании Аввакума и вообще был одним из главных помощников царя по борьбе с движением раскола; в 1674 г. ему было приказано тех, которые «покорения не принесут... сжигать в срубе» (см.: *Е. В. Барсов.* Новые материалы для истории старообрядчества XVII—XVIII вв. М., 1890, стр. 44). Во-вторых, А. А. Матвеев сопровождал своего отца в ссылку в тот же Пустозерск, где в то время были заключены Аввакум и его соратники.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СТАНОВЛЕНИЕ АБСОЛЮТИЗМА И ИДЕЙНО-ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Вторая половина XVII в. в России — это эпоха формирования абсолютизма. Различные классы и сословия феодального общества по-разному реагировали на вызванные абсолютизмом перемены в социальной, государственной и церковной жизни. Общественную жизнь потрясали народные восстания (крупнейшее из них — крестьянская война под предводительством С. Т. Разина), общественную мысль раздирали противоречия по поводу церковных реформ патриарха Никона и царя Алексея Михайловича. Литература этого времени, в значительной мере еще средневековая, но уже обнаруживавшая немало нового, откликалась на злободневные вопросы своей современности в той мере, в какой это было ей доступно. Наиболее существенные тенденции в развитии жизни и самосознания общества, перспективность которых подтверждается затем историей XVIII в., как мы полагаем, дают нам возможность определить и наиболее существенные признаки идейной, а вслед за ними и идейно-эстетической ориентации литературного процесса. При этом нам казалось бы особенно желательным рассмотреть идейно-литературную деятельность и борьбу древнерусских писателей в аспекте тех задач, которые они сами перед собой могли ставить.

Не подлежит сомнению, что изучение различных идей, выраженных в литературе эпохи, как и рассмотрение разных позиций, занимаемых писателями, не может найти достаточного исторического обоснования без опоры на научное понимание абсолютизма, порождаемой им идеологии, а вслед за этим и свойственной ему эстетики. Но на путях изучения этих вопросов возникают немалые трудности, вызванные прежде всего недостаточной разработанностью некоторых проблем русской истории XVII в. и, особенно, истории общественной мысли.

Советские историки давно уже придают значение изучению европейского и российского абсолютизма, преимущественно ранних его периодов. В этой области они развернули большую работу, которая ведется, главным образом, в пределах, связанных с абсолютизмом государственно-административных и социально-экономических вопросов [1].

---

[1] См.: а) «Абсолютизм в России (XVII—XVIII вв.). Сборник статей к семидесятилетию со дня рождения и сорокапятилетию научной и педагоги-

В связи с дискуссиями об абсолютизме в одной из коллективных работ историков указывалось следующее: до сих пор были «более или менее обстоятельно изучены внешние атрибуты абсолютизма: эволюция приказной системы и замена ее коллегиальной, создание регулярной армии, зарождение бюрократии и т. д. Однако выяснение социально-экономических предпосылок перехода к абсолютной монархии до сих пор является одной из первоочередных задач советской исторической науки. Марксистская историография вопроса еще далека от того, чтобы вскрыть социальные истоки русского абсолютизма, вскрыть его специфику и проследить его «шаги» на пути превращения феодальной монархии в монархию буржуазную»[2]. Далее отмечалось: «Проявляющийся в последнее время интерес к политической истории России является гарантией того, что эта проблема будет исключена из числа нерешенных»[3]. Тем не менее, несмотря на имеющиеся пробелы и нерешенные задачи в данной области исторических наук, нельзя не указать на то наиболее общее и общепринятое положение, что начало формирования абсолютизма в России правомерно относится историками ко второй половине XVII в., причем развернувшиеся в этом направлении исторические процессы находят свое полное оформление и ясное выражение в начале XVIII в., иначе говоря, имеется ввиду период царствования Алексея Михайловича, а затем его сына Петра Великого[4]. Как

ческой деятельности Б. Б. Кафенгауза». М., 1964; б) материалы дискуссии об абсолютизме: «История СССР», 1968, № 2, 4, 5; 1969, № 1; 1970, № 1 (статьи А. Я. Авреха, М. П. Павловой-Сильванской, А. Л. Шапиро, А. М. Давидовича и С. А. Покровского, М. Я. Волкова); «Вопросы истории», 1968, № 5 (статья А. Н. Чистозвонова). Выделим статьи: *А. Н. Сахаров.* Исторические факторы образования русского абсолютизма. — «История СССР», 1971, № 1; *М. Я. Волков.* О становлении абсолютизма в России. — «История СССР», 1970, № 1, стр. 90—104; в) «Документы советско-итальянской конференции историков. Абсолютизм в Западной Европе и России. Русско-итальянские связи во второй половине XIX века». М., 1970 (доклады Л. В. Черепнина, Коррадо Виванти, множество выступлений); г) «Переход от феодализма к капитализму в России. Материалы Всесоюзной дискуссии». М., 1969; «Актуальные проблемы истории России эпохи феодализма. Сборник статей». М., 1970 (статья: *С. М. Троицкий.* В. И. Ленин об абсолютной монархии в России); д) *Б. Ф. Поршнев.* Феодализм и народные массы. М., 1964, стр. 328—332, 345—347, 350, 352, 354.

[2] «Переход от феодализма к капитализму в России. Материалы Всесоюзной дискуссии». М., «Наука», 1969 (коллективный доклад: «Переход от феодализма к капитализму»; отв. редактор Н. И. Павленко), стр. 101—102.

[3] Там же, стр. 103.

[4] В новом труде — «История СССР с древнейших времен до наших дней». Первая серия, т. III. М., 1967 — справедливо указывается на характер зарождающегося абсолютизма и правления Алексея Михайловича, который «принимал значительное личное участие в государственных делах... Его жестокость и деспотизм... отмечали современники» (стр. 225). Но в общих оценках соотношения сил между властью и подданными в этом труде наблюдаются колебания: власть принадлежала «нераздельно царю» (стр. 225), абсолютизм «опирался» на дворянство, приказный аппарат и армию» (стр. 116, 226), дворянство и нарождающаяся

раз эти исторические рубежи признаются историками литературы определяющими для изучения русской литературы так называемого переходного периода, т. е. перехода от средневековья к новому времени [5].

К сказанному выше следует добавить, что до сих пор остаются в наименьшей степени затронуты изучением вопросы идеологии раннего абсолютизма в России, а вопросы его культуры и, в частности, эстетики приходится считать еще не поставленными. Но, естественно, именно эти вопросы наиболее важны для рассмотрения литературных явлений эпохи. Вообще проблемы взаимодействия идеологии раннего российского абсолютизма и русской литературы (отражавшей интересы как сторонников этой идеологии, так и их противников) представляются нам весьма существенными и требующими ряда исследований.

Даже самый общий взгляд на эту тематику свидетельствует о ее актуальности. Сопоставим отдельные факты, лежащие на поверхности. Хорошо известно, что во Франции Людовик XIV говаривал: «Государство — это я» («l'Etat c'est moi»). Менее известно, но не менее достоверно, что царь Алексей Михайлович в эту же эпоху называл «Великую Россию» своим «единого государя государством»[6-7]. Эти формулы громко декларировали требования абсолютизма, создавали определенное представление о его идеологии.

Предваряя коллективные усилия представителей разных гуманитарных наук, которые должны быть направлены на решение проблем истории общественной мысли эпохи раннего российского абсолютизма, мы позволим себе в этой связи коснуться только вопросов, кажущихся нам необходимыми для понимания русской литературы этого времени. Наша работа не может, таким образом, ни опереться на соответствующие подготовительные исторические исследования, ввиду их отсутствия, ни заменить такие исследования. В этих условиях нам представляется особенно важным обратить сугубое внимание на те суждения и выводы, которые содержатся по вопросам абсолютизма (в том числе и российского) в трудах классиков марксизма [8].

Как указал К. Маркс, «...в других больших государствах Европы (кроме Испании. — *А. Р.*) абсолютная монархия выступает как цивилизующий центр, как объединяющее начало

буржуазия «поддерживали» его (стр. 7, 226), дворянство «диктовало» ему «свои условия» (стр. 226).

[5] Этой тематике посвящен сборник: «Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.). Исследования и материалы по древнерусской литературе» (вып. 3). М., 1971.

[6-7] *А. Лакиер.* История титула государей России. — ЖМНП. СПб., 1847, ч. LVI, № 10—12, стр. 86.

[8] Высказывания К. Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина об абсолютизме с достаточной полнотой собраны в указанных выше работах (см. сноску 1), мы же остановимся лишь на трех руководящих оценках этого явления, которые необходимы для нашей темы.

общества»[9]. Рассматривая социально-исторические условия перехода от средневековых форм феодализма к новому времени, Ф. Энгельс писал: «Что во всей этой всеобщей путанице королевская власть была прогрессивным элементом, — это совершенно очевидно. Она была представительницей порядка в беспорядке, представительницей образующейся нации в противовес раздробленности на мятежные вассальные государства»[10]. В эту эпоху, считал Ф. Энгельс, «... возникла прямая необходимость в абсолютной монархии как в силе, скрепляющей национальности»[11].

Нет сомнений в том, что эти исторические процессы переходного периода имели очень большое значение для последующей истории человечества. В. И. Ленин писал, что «централизованное крупное государство есть громадный исторический шаг вперед от средневековой раздробленности к будущему социалистическому единству всего мира...»[12] В. И. Ленин указал также на такие явления истории России, которые по своему типу отвечали общеевропейским закономерностям развития в переходный период и протекали в России, как и в других странах, в пору формирования и расцвета абсолютизма: «Только новый период русской истории (примерно с 17 века) характеризуется действительно фактическим слиянием всех таких (удельных. — *А. Р.*) областей, земель и княжеств в одно целое. Слияние это ... вызывалось усиливающимся обменом между областями, постепенно растущим товарным обращением, концентрированием небольших местных рынков в один всероссийский рынок ... создание этих национальных связей было не чем иным, как созданием связей буржуазных»[13].

Становление абсолютизма как высшей и последней формы феодальной государственности, заменившей сословную монархию, охватывало вопросы социальной истории и национальной истории. Процессы государственно-национальной интеграции в европейских странах отвечали интересам и дворянства и бюргерства. «Поэтому, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — во главе организации господствующего класса — дворянства — повсюду стоял монарх»[14]. Применительно к России В. И. Ленин отметил важные политические и государственные признаки возникшей монархической формы правления. «...Классовый характер царской монархии нисколько не устраняет громадной независимости и самостоятельности царской власти и «бюрократии»[15]. В другом случае В. И. Ленин писал: «Самодержавие (абсолютизм, неограниченная монархия) есть такая форма правления, при которой верховная

---

[9] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 10. М., 1958, стр. 431.
[10] Там же, т. 21, стр. 411.
[11] «Архив Маркса и Энгельса», т. X. М., Госполитиздат, 1948, стр. 356.
[12] *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 24, стр. 144.
[13] Там же, т. 1, стр. 153—154.
[14] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 3, стр. 24.
[15] *В. И. Ленин*. Полное собрание сочинений, т. 21, стр. 32.

власть принадлежит всецело и нераздельно (неограниченно) царю»[16].

Все приведенные нами суждения классиков марксизма, почерпнутые из различных работ, неопровержимо свидетельствуют о единстве их воззрений на европейский абсолютизм и создают прочную историко-материалистическую опору для рассмотрения интересующих нас проблем, в том числе и идеологических. В последнем отношении мы должны обратить внимание на одно из известнейших суждений К. Маркса и Ф. Энгельса.

Вслед за характеристикой борьбы классовых и сословных сил феодального общества, возглавляемого «монархом», К. Маркс и Ф. Энгельс переходят к вопросам идеологии: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность... в язык реальной жизни ...мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии... и т. д. того или другого народа»[17]. Это обобщение относится, конечно, далеко не только к интересующему нас историческому периоду, но нельзя считать случайным тот факт, что оно приведено авторами как раз при рассмотрении социальных проблем, относящихся к поздней истории европейского феодализма.

Для нашей дальнейшей работы очень важны те принципы рассмотрения социально-исторических явлений, которые были ясно выражены К. Марксом и Ф. Энгельсом. Основоположники исторического материализма критиковали современных им историков за их склонность опираться на ими же самими созданные историрические «абстракции». В противовес этому они заявляли, что в историческом исследовании их интересует прежде всего изучение «реального жизненного процесса и деятельности индивидов каждой отдельной эпохи»[18]. «Исходной точкой, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса»[19]. За этим следует известное определение: «Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями»[20].

Основываясь на приведенных выше суждениях, мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что не только исследование политической истории абсолютизма, но также изучение истории культуры и литературы этого времени не может обойтись без рассмотрения «деятельности индивидов». Из нашего поля

---

[16] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 251—252.
[17] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 3, стр. 24.
[18] Там же, стр. 26.
[19] Там же, стр. 25.
[20] Там же, стр. 45.

зрения не могут выпасть «деятельные люди»: «монархи», создававшие абсолютизм для себя, представители политической мысли и государственной «бюрократии», которые им усердно помогали, создатели придворной литературы, драматургии и искусства, способствовавшие укреплению «общего блага», а также — не менее активные писатели и общественные деятели, которые самоотверженно протестовали против всего этого с демократических позиций. Идейная деятельность писателей, определявшая направление их творчества, их стремления, мнения и вкусы, может быть обнаружена и оценена только в их зависимости от «реального жизненного процесса» этой исторической эпохи, от окружавшей писателей социальной и национальной среды.

* * *

В какие же «реальные жизненные процессы» были втянуты писатели эпохи раннего абсолютизма? Положение писателя этого времени во многом определялось еще традициями средневековья. Следует напомнить, что в средние века представитель словесной культуры (писатель, певец, чтец, переписчик, переводчик и т. п.) не имел возможности создавать свои произведения или обрабатывать и исполнять чужие произведения (нередко эти функции так или иначе совмещались) в качестве некоего относительно свободного индивидуума и обращаться с этих позиций к какой-то незнакомой ему «публике» [21]. Социально-сословная структура феодального общества, членившегося на множество относительно замкнутых, хотя и однотипных корпораций, делала писателя непосредственно зависимым от каждой из них. Эта характерная для феодального мира зависимость писателя от вполне определенной среды существовала долгие времена и не утратила своего отрицательного значения даже для А. С. Пушкина, которому рисовались картины недостижимой внутренней свободы творчества, когда он писал свое знаменитое обращение к «поэту»:

Ты царь: живи один. Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум,
Усовершенствуя плоды любимых дум,
Не требуя наград за подвиг благородный [22].

Не только в средние века, но и в эпоху Возрождения «человеку искусства» (писателю и поэту, драматургу и музыканту, скульп-

---

[21] См. подробнее: *А. Н. Робинсон.* Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур. (Типология, оригинальность, метод). — «Славянские литературы. VI Международный съезд славистов (Прага, 1968)». М., 1968, стр. 49—116.

[22] *Пушкин.* Полное собрание сочинений, т. 3, ч. 1. [М.—Л.]. Изд-во АН СССР, 1948, стр. 223; далее том и страницы этого издания указываются в тексте в скобках.

тору и живописцу и т. п.) никак нельзя было бы обойтись без «наград», произвольно раздаваемых или не раздаваемых сначала сюзеренами, а затем меценатами. Авторского права как юридического фактора, охраняемого и регламентируемого законом, еще не было, а литературное произведение еще не успело превратиться в нормируемый спросом товар буржуазной формации. Еще не наступило время, когда представители этой формации стали учить писателей смотреть на творчество по-новому, как это лучше всего явствует из «Разговора книгопродавца с поэтом» А. С. Пушкина:

Позвольте просто вам сказать:
Не продается вдохновенье,
Но можно рукопись продать...

(2, 330)

Во времена средневековья и в значительной мере впоследствии, пока сохранялся феодальный строй, и бюргерская и феодальная собственность большей частью состояла «из привилегий», как писал Ф. Энгельс, и только в более позднее время она «стала превращаться в чистую частную собственность»[23]. Созревание этих новых отношений не могло не коснуться и литературной или вообще художественной деятельности, но происходило это весьма медленно. Даже Г. Р. Державин не мог еще освоиться с подобными веяниями нового времени. В стихотворении «Видение мурзы», например, он заверял «Фелицу» (Екатерину Великую): «Что сердца своего товаров, // За деньги я не продаю...», но здесь же возлагал надежды па ее щедрые «червонцы»[24] (вспомним Симеона Полоцкого: «...а я рад продати»).

Для общественного сознания средних веков вознаграждение сюзерена поэту-вассалу было еще чуждым меркантильных издательско-рыночных представлений буржуазного мира. Писатель награждался феодалом скорее за верную службу в целом, чем за творческое произведение в собственном смысле. Это было связано с тем, что писатель далеко не часто мог бы почувствовать себя «свободным художником», так как он занимал в обществе вполне регламентированное место. Он принадлежал к определенной социальной корпорации (или перемещался среди однотипных корпораций), которой он служил и от которой зависел прежде всего как представитель сословия (монах или рыцарь, дипломат или придворный, мастер или учитель и т. п.). Уставы корпорации он обязан был благоговейно соблюдать, обычаям — следовать, идеи и вкусы — выражать в своем творчестве.

Для понимания этих средневековых условий жизни «ассоциаций» со свойственной им «корпоративной собственностью»

---

[23] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 21, стр. 412.
[24] *Г. Р. Державин.* Стихотворения. М., 1958, стр. 37, 40; далее страницы указываются в тексте в скобках.

(особенно в городах) показательны наблюдения Ф. Энгельса, который отметил, что объединения такого типа «служили, в сущности, экономическим целям, но эти цели были завуалированы и скрыты идеологическими аксессуарами. Античный полис, средневековый город или цех, феодальный союз дворян-землевладельцев — все имели побочные идеологические цели, святость которых они чтили ... Только капиталистические торговые общества — совершенно трезвы и практичны, но зато и вульгарны» [25]. Мы полагаем, что такого рода явления феодальной действительности влияли и на идеологию той корпоративной среды, в которой протекало творчество писателя (двор сюзерена, дружина или рыцарский орден, монастырь или церковная школа и т. п.). Эти обстоятельства в конечном итоге породили формирование той или иной корпоративной поэтики, т. е. определенного и необходимого для данной среды комплекса идейно-эстетических норм и ритуально-традиционных требований, которые направляли (одновременно и стимулируя и ограничивая) развитие индивидуального творчества.

На рубеже средневековья и нового времени при образовании абсолютизма феодально-дворянского типа в обстановке сложения обширных монархий и вытеснения сословных иерархий иерархиями «бюрократическими» многие средневековые традиции не исчезали, а трансформировались сообразно с новыми потребностями действительности. Устойчивые традиции корпоративности приобрели новое содержание и значение как в социальном, так и в идеологическом отношениях.

К. Маркс и Ф. Энгельс указывали на то, что всякий новый восходящий класс «для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т. е., выражаясь абстрактно, придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые» [26]. Такого рода идеологические задачи, несомненно, начинали возникать и в пору формирования абсолютизма. Феодальный монарх и его обширный двор стали в эту эпоху такой строго централизованной и иерархической, разросшейся и административно усложнившейся аристократической корпорацией, которая стремилась придать своим интересам и воззрениям «форму всеобщности», даже попросту олицетворять в персоне монарха государство и нацию.

В русской государственной жизни, начиная с третьей четверти XVII в., постепенно созревала потребность в той идеологии «общего блага», которая была затем официально провозглашена и закреплена в законах Петра Великого. Этим законам должны были беспрекословно подчиняться все «подданные», весь народ, хотя по-существу под таким «благом» для всех «подразумевались интересы правящего класса» [27] и, добавим, в особенности инте-

[25] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 21, стр. 405.
[26] Там же, т. 3, стр. 47.
[27] «История СССР», т. III, стр. 250.

ресы реально управляющих государством придворных кругов, и в первую очередь экономические, политические, культурные, в том числе, очевидно, и эстетические требования самого императора. В этот период народные массы, составлявшие историческую основу самого существования нации и государства, продолжали рассматриваться правящими кругами в качестве объекта, а не субъекта политической жизни. Нужно вспомнить в этой связи слова В. И. Ленина о том, что вся гигантская масса «*угнетенных* классов» стояла в прошлом «совершенно вне политической жизни, вне истории» [28].

Такие явления и взгляды, ясно выразившиеся в Петровскую эпоху, складывались постепенно и восходили, как мы полагаем, к третьей четверти XVII в. Например, уже Симеон Полоцкий в таком же духе понимания всеобщего блага, хотя и более примитивно, писал о необходимых условиях для «блаженства» всей страны:

Блаженна страна и град той блаженный,
В них же начальник благий поставленный [29].

Симеон выражал в своих стихах такие новые для русского общества идеи исправления «нравов» при помощи царской власти, исходящей от идеального монарха, которые в известной мере предваряли умонастроения «просвещенного абсолютизма» XVIII в.[30]:

Благо убо есть царству, егда благи нравы
Царствуяй восприемлет ради всех исправы [31].

В первой пьесе русского театра («Артаксерксово действо», 1672) говорилось:

Царь да благо живет
к лутчему своего царства! [32]

(195)

---

[28] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 34, стр. 304.

[29] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., 1953, стр. 13; см.: *В. М. Пузиков.* Общественно-политические взгляды Симеона Полоцкого. — «Научные труды по философии. Белорусский гос. ун-т им. В. И. Ленина», вып. 2, ч. 2. Минск, 1958, стр. 53.

[30] «Симеон Полоцкий, — как писал И. П. Еремин, — дал первую в русской литературе попытку обрисовать идеальный образ просвещенного монарха» (*Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 234). См.: *Н. М. Дружинин.* Просвещенный абсолютизм в России. — «Абсолютизм в России (XVII—XVIII вв.)», стр. 428—459; *Б. И. Сыромятников.* «Регулярное» государство Петра Первого и его идеология, ч. I. М.—Л., 1943.

[31] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 17.

[32] «Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в.». Подготовка текста... И. М. Кудрявцева; здесь и далее страницы указываются в скобках в тексте.

Перед нами зародыши той абсолютистской концепции мнимого единства интересов «царя» и всего «царства», объединяемой символом общего «блага» и «пользы», которая усиленно развивалась в XVIII в. Позволим себе привести блестящие строки из оды «Вольность» А. Н. Радищева (напечатанной в 1790 г.), в которых подобного рода воззрения подверглись саркастической критике.

Власть царска веру охраняет,
Власть царску вера утверждает;
Союзно общество гнетут;
Одно сковать рассудок тщится,
Другое волю стерть стремится;
На пользу общую, — рекут [33].

Немногие примеры уже показали, что литература чутко реагировала на складывавшуюся в России общественно-политическую ситуацию, связанную с наступлением эпохи абсолютизма. Обратимся теперь к более подробному анализу живых впечатлений современников этой эпохи, а затем к литературным откликам на нее, запечатлевшим взгляды крупнейших писателей Симеона Полоцкого и Аввакума.

* * *

Важное место в общественном сознании и в литературе переходной эпохи начинали занимать представления об отношениях между необычайно усилившейся властью государя и всей той массой складывающейся нации, которая получила наименование «подданных». По свойственным эпохе еще средневековым тенденциям символического осмысления действительности эти сложные и новые проблемы приобретали форму рассуждений о том «самодержце», который, как начинало казаться, представлял собой государство и «благополучно царствовал». Его происхождение и славные предки, его воззрения и вкусы, все его свойства, разумеется, идеализируемые и гиперболизируемые (то восхваляемые, то осуждаемые), — все это чрезвычайно занимало современников, как русских, так и иностранцев, прежде всего дипломатов. Дипломаты и путешественники, бывавшие часто в Москве, внимательно и далеко не всегда доброжелательно следили за каждым шагом той «колоссальной империи», как писал К. Маркс, вне-

[33] *А. Н. Радищев.* Избранные сочинения. М.—Л., 1949, стр. 268; далее страницы указываются в тексте в скобках. Исследование русской литературы и общественной мысли XVIII в. в нашу задачу не входит; мы привлекаем материал из сочинений некоторых крупнейших писателей XVIII в. только для того, чтобы подтвердить закономерный характер зарождения изучаемых явлений в русской литературе третьей четверти XVII в. и указать пути их дальнейшего развития. Такая постановка вопроса, как нам представляется, позволяет более отчетливо проследить идеологические и литературные связи в так называемый переходный период (от средневековья к новому времени).

запным появлением которой была поражена «изумленная Европа»[34].

Для обоснованной оценки своего времени общественные деятели, дипломаты и писатели искали авторитетных «образцов» в прошлом. Поэтому, когда заходила речь о политике государства во внешних и во внутренних вопросах, перед их взором возникала еще очень живо вспоминавшаяся по рассказам отцов и дедов фигура Ивана Васильевича IV Грозного[35].

Шведский агент Пер Браге доносил, например, из Москвы, что Алексей Михайлович «увлекается чтением сочинений по истории Грозного и его войн, что, наверное, захочет идти по его стопам и всем пожертвовать для мести шведам и водворения в Ливонию»[36]. Тот же Браге (в 1657 г.) вновь подчеркивал, что «царь по натуре самолюбивый и по-варварски жестокий, следовательно на все способный, должен находить наслаждение в повествованиях из истории Ивана Васильевича и его тирании»[37]. Эти замечания наблюдателя нельзя считать случайными, так как в них

---

[34] «Astonished Europe ... was dazzled by the sudden appearance of an immense empire on its easten confines...» («Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century» by Karl Marx. London, 1899, p. 81).

[35] Со свойственной ему исторической наблюдательностью и поэтической проникновенностью А. С. Пушкин в своей трагедии «Борис Годунов» выразил это настроение эпохи. Тема Ивана IV и его деда Ивана III проходит через всю трагедию. Вступая на престол, Борис говорит: «Наследую могущим Иоаннам...» (7, 15); так же считает и Димитрий Самозванец: «Тень Грозного меня усыновила...» (7, 64). Борис излагает свои принципы правления, опираясь на эти же авторитеты:

Лишь строгостью мы можем неусыпной
Сдержать народ. Так думал Иоанн,
Смиритель бурь разумный самодержец,
Так думал и его свирепый внук
(7, 87)

Те же самые рецепты прилагались Борисом к феодалам; он говорит Шуйскому:

Клянусь — тебя постигнет злая казнь:
Такая казнь, что царь Иван Васильич
От ужаса во гробе содрогнется
(7, 48)

Дворянин «Пушкин» говорит о Борисе: «... он правит нами, // Как царь Иван (не к ночи будь помянут)» (7, 40). Как мы увидим далее, «Борис Годунов» вообще может служить поэтическим комментарием к изучаемым нами вопросам.

[36] *Г. В. Форстен.* Сношения Швеции и России во второй половине XVII в. (1648—1700). — ЖМНП, СПб., 1898, апрель, стр. 341.

[37] См. оригинал: «Über diess ist des Zaren natur ambiticus tamen more barbaro, crudell, undt also zu allen capabel, soll sich in dess Iwan Wassiliwitz Historien und dessen Tyranney errehlung sehr delectiren» (*Г. В. Форстен.* Указ. соч., стр. 345). Предполагаем, что среди этих «историй» об Иване Грозном Алексея Михайловича могла увлекать полемическая «История о великом князе Московском» князя А. М. Курбского; это предположение было развито, см.: *К. А. Уваров.* Князь Курбский —

были намечены такие признаки действий и качеств Алексея Михайловича, которые еще в большей степени сказались позже у его сына. В. И. Ленин указал, что «Петр ускорял перенимание западничества варварской Русью, не останавливаясь перед варварскими средствами борьбы против варварства» [38].

Известно, что Иван Грозный был инициатором той государственной политики, сознательной целью которой, как писал К. Маркс, «*было дать России выход к Балтийскому морю* и *открыть пути сообщения с Европой*. Вот причина, почему Петр I так им восхищался!» [39]. Действительно, Петр открыто декларировал такую политическую преемственность. Например, «при въезде Петра в Москву в 1721 г. изображения Ивана Грозного и Петра были повешены рядом, с характерными подписями: «начал» — под портретом Ивана и «совершил» — под портретом Петра» [40].

Изучаемая эпоха (вторая половина XVII в.), а вместе с нею и политика Алексея Михайловича, во многих отношениях имела промежуточный характер между теми вехами, которые отметил Петр. Как уже отмечалось, Алексей Михайлович лично возглавил походы на Запад, в частности в Ливонию, хотя и не добился там решительных успехов. Во внутренних делах и он указывал на известного рода преемственность по отношению к тому же Ивану Грозному. Так, в письме к князю Н. И. Одоевскому, видному деятелю, подготовившему новый свод законов (знаменитое крепостническое «Соборное уложение» Алексея Михайловича, 1649), царь не без удовольствия писал (в 1653 г.), что наступает пора успокоения, потому что все царские враги, «хотящие власти восприяти», уже побеждены: «Не все ли зле погибоша... не все ли здесь месть восприняли от прадеда моего царя... Ивана Васильевича... А мы, великий государь, ежедневно просим у Создателя», чтобы «даровал нам... люди его световы разсудити в правду, всем равно...» [41] Здесь выдвигается важный принцип правления, который сделался затем одной из дискуссионных тем литературы.

Симеон Полоцкий совершенно точно и неоднократно выражал в своих стихах идею «равного» монаршего суда над всеми подданными. Как бы от лица Алексея Михайловича (уже скончавшегося) он наставлял молодого царя Федора Алексеевича:

На лице не зри, равен суд твой буди,
Всем, иже в твоей власти живут люди [42].

писатель («Сказание о великом князе Московском»). Автореферат кандидатской диссертации. М., 1973.

[38] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 36, стр. 301.

[39] «Архив Маркса и Энгельса», т. VIII, стр. 165.

[40] «История русской литературы», т. III. М.—Л., 1941, стр. 80.

[41] «Собрание писем царя Алексея Михайловича с приложением Уложения сокольничья пути». Издал П. Бартенев. М., 1856, стр. 224—225.

[42] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, [1678]. — ГИМ, Синод. собр., № 287, л. 528 об.

Еще раньше поэт обращался в книге «Орел Российский» к царевичу Алексею (объявленному наследником престола в 1667 г.) со словами:

Солнце истинну в себе образует,
равно всем светя, лиц не приимствует.
Ты солнце наше лица не воззриши
правосудством ти мир возвеселиши [43].

Едва ли можно сомневаться в том, что субъективно многие современники считали утверждение этих принципов власти подлинным благом, которое после длительного периода феодальных раздоров казалось им возвращением к заветам христианской справедливости. Но объективно такие идеи как нельзя лучше отвечали интересам абсолютизма. Литература и письменность отражали здесь те идеологические сдвиги, историческая сущность которых раскрылась несравненно позднее.

В. И. Ленин писал, что «монархия XVII века с боярской думой не похожа на чиновничьи-дворянскую монархию XVIII века» [44]. Эти изменения в содержании и структуре самодержавного правления встречали на своем пути немало препятствий. Известно, что вместе с классовым членением феодального общества существовало его сословное разделение, причем высшие сословия пользовались очень значительными юридическими и политическими привилегиями [45]. Борьба абсолютизма за полноту власти была направлена в значительной мере против сословно-родовых (особенно боярских) привилегий и, как известно, осуществлялась при опоре на дворянство и вообще «служилых» людей. При этом провозглашенный в литературе принцип «равенства» подданных перед монархом в конце концов получал неожиданные для современников последствия.

Для характеристики этой социально-идеологической ситуации нам представляется полезным напомнить суждение Ф. Энгельса о том, что власть монархов, угнетающая народы, по мере своего усиления приводит к осуществлению закона «отрицание отрицания»: государи «доводят этот гнет до той точки, где неравенство, достигшее крайней степени, вновь превращается в свою противоположность, становясь причиной равенства: перед деспотом все равны, а именно — равны нулю» [46].

---

[43] «Орел Российский. Творение Симеона Полоцкого». Сообщил Н. А. Смирнов. — ПДП, т. 138. Пг., 1915, стр. 54; далее страницы указываются в тексте в скобках.

[44] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 121, см. также стр. 187.

[45] См.: *Е. С. Компан.* В. И. Ленин о классах, сословиях и классовой борьбе в феодальном обществе. — «В. И. Ленин и историческая наука». М., 1968, стр. 292 сл.

[46] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 20, стр. 143—144.

Стремление Алексея Михайловича относиться ко всем «равно», «равен суд творить» подтверждалось и пояснялось одним из современников. Известный уже нам наблюдательный писатель Яков Рейтенфельс, долго гостивший в Москве, писал в своей книге об Алексее Михайловиче: «Вследствие того, что царь пользуется высшей и снисходительной властью над подчиненными, права дворян и народа почти одинаковы. Все зовут себя его рабами и смиренно прикрепощенными к земле» [47].

Следует заметить, что российские абсолютные монархи вспоминали своего «прадеда» Ивана Грозного во многих отношениях не случайно, потому что и данный принцип «равного» правления восходил к его идеям. Когда Иван IV впервые в России объявил, что его «самодержавство» существует «божьей милостью», он получил возможность выступать в качестве единственного носителя «божьей» воли по отношению ко всем «христианам». С этих позиций он отверг притязания князя А. М. Курбского на представительное правление государством заявлением о своем произвольном царствовании над всеми подданными: «А жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есмя...» [48] Принцип всеобщего «холопства» был слишком тесно связан с проявлениями царской тирании, которая оценивалась некоторыми современниками, например, дворянским публицистом Иваном Пересветовым, как благодеятельная «гроза» [49], а позже царь Алексей Михайлович назвал ее (в 1652 г.) однажды «нездержанием ярости» [50]. Совсем иной оттенок приобретало требование «равного суда» для подданных, которое следует рассматривать как промежуточную стадию в развитии этого принципа, в дальнейшем облеченного в форму всеобъемлющих царских «законов».

Опережая свое время, Симеон Полоцкий первым в русской литературе стремился выразить западноевропейскую идею абсолютистского легитимизма. В стихотворении «Гражданство» он писал, что «гражданство преблаго» пребывает именно тогда, когда «за-

---

[47] *Яков Рейтенфельс.* Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии. Падуя, 1680. С латинского перевел Алексей Станкович. М., 1905, стр. 121; далее страницы указываются в тексте в скобках. Разумеется, следует иметь ввиду, что социально-экономическое положение «дворян» и «народа» было далеко не одинаковым.

[48] «Послания Ивана Грозного». Подготовка текста Д. С. Лихачева и Я. С. Лурье. М.—Л., 1951, стр. 9, 30. Настоящая книга была закончена, когда вышла из печати ценная монография: *С. О. Шмидт.* Становление российского самодержавства. Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1973.

[49] См.: *А. А. Зимин.* Пересветов и его современники. М., 1958.

[50] При перенесении в Москву из Соловков мощей митрополита Филиппа, убитого по приказу Ивана Грозного, Алексей Михайлович обратился к этому «святому» с грамотой как к живому, в которой просил его простить «согрешение прадеда нашего» (см.: «Собрание государственных грамот и договоров», ч. III. М., 1822, стр. 472); ср. позднейшее определение А. С. Пушкина: «гнев венчанный Иван четвертый» («Моя родословная»).

кона, як царя боятся, и царя, яко закона, страшатся»[51]. Эта мысль нашла свою реализацию только в Петровскую эпоху. В одной из бесед Петр Великий (по воспоминаниям А. К. Нартова) говорил: «Недоброхоты и злодеи мои и отечеству не могут быть довольны; узда им — закон... не тиранствую, когда правосудие обвиняет злодея на смерть»[52].

В изучаемую эпоху борьба шла еще вокруг идей «равенства» людей перед царем, а не перед «законом», но и в такой форме она встретила критическое отношение, которое также стало фактом литературы. Казалось, что эта идея могла бы стать реальной, если бы царь Алексей Михайлович отвечал требованиям своего сана в свете христианских представлений о нем. По мысли Аввакума, царь достоин своего положения, если он «не превозносится, не безчинствует... не гордится, не раздражается... не радуется о неправде, радуетжеся о истине, вся любит» (476)[52а]. И здесь в качестве итогового требования выдвигалась мысль об идеале справедливости как любви царя ко всем. Под этими словами, очевидно, охотно подписался бы и Симеон Полоцкий, превозносивший Алексея Михайловича как идеального монарха.

Следует вообще подчеркнуть, что и Симеон Полоцкий, и Аввакум в своих нравственно-критических суждениях исходили из общих основ христианского миросозерцания, оба они как образованные и опытные проповедники искали и обличали пороки «грешного» мира, такие, как «ласкательство», «сребролюбие», «немилосердие», «пьянство», «чревоугодие» и т. п. В этом их взгляды мало различались. Но серьезные идейные расхождения обоих писателей начинались тогда, когда их христианские нравственные воззрения соприкасались с оценкой тех или иных вопросов государственной жизни, в особенности царской личности и власти.

Симеон восхвалял идеалы «равенства» как бы устами самого царя Алексея Михайловича и считал его носителем этих идеалов. Аввакум же поступал иначе: он ориентировал обычные христианско-нравственные нормы на Алексея Михайловича и смело указывал на полное несоответствие между действительностью и этими нормами. Приведенное выше рассуждение он продолжил

---

[51] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 10.

[52] *Л. Н. Майков.* Рассказы Нартова о Петре Великом. СПб., 1891, стр. 82. Тема «закона» заняла заметное место в общественном сознании и в литературе XVIII в., приобрела новое значение в начале XIX в. в идеологии дворянских революционеров. В оде «Вольность» (1817) юный А. С. Пушкин писал о государях: «Стоите выше вы народа, // Но вечный выше вас Закон»; он полагал, что торжество «законов мощных» создаст новые условия «равенства».

Граждан над равными главами
Их меч без выбора скользит.

(2, 46)

[52а] «Памятники истории старообрядчества», кн. 1, вып. 1. Л., 1927. — РИБ, т. XXXIX; здесь и далее страницы указаны в тексте в скобках.

прямым обращением к Алексею Михайловичу: «А ты, миленькой, посмотри-тко в пазуху у себя, царь християнской! Всех ли християн-тех любишь? Несть болшо, отбеже любы (вариант: «любовь») и вселися злоба» (476). Эти обвинения были сделаны по поводу жестоких гонений на «старолюбцев», но значение их было, видимо, более широким, так как писатель указал, что здесь речь идет об отношении царя ко «всем христианам».

До идей равенства перед «законом» и тем более «естественного» равенства в русской общественной мысли и литературе было еще довольно далеко. Потому абсолютистской идее равенства людей перед монархом Аввакум мог противопоставить только идею равенства всех перед богом[52б]. Осуждая церковных и светских феодалов, он попытался придать этой старинной христианской идее критическую направленность: «Ныне же равны вси здесь на земли, нечистивии же и паче наслаждаются» (431). Он укорял свою духовную дочь, боярыню Ф. П. Морозову: «Али ты нас тем лутчи, что боярыня? Да единако нам бог распростре небо, еще же луна и солнце всем сияет равно, такожде земля, и воды, и вся прозябающая по велению владычню служат тебе не больши, и мне не менши» (917). Как мы видим, Аввакум тоже покушался на сословное неравенство, однако не с позиций уравнения всех перед монархом. В его представлении эти идеи облекались в понятия христианского демократизма. Ему казалось, что «бог землю общу сотворил... день равно всем светит, и солнце сияет равно, чтобы друг друга любя жили, яко в едином дому...» (676). Но сам автор понимал, что идеал этот далек от действительности: среди людей было много раздоров, а прежде всего было то, как сказано выше, что царя покинула «любовь» ко «всем» и вселилась «злоба».

Мысли писателей, их разноречивые взгляды, которые теперь могут нам показаться несколько примитивными, верно и ярко, с разных позиций, отражали складывавшуюся в государстве обстановку. Это подтверждается наблюдениями Г. К. Котошихина, бежавшего за рубеж и написавшего в Швеции большую книгу. По его объяснению, произошло что-то вроде крупного политического недоразумения. Оказывается, после времен Ивана Грозного, российские государи, восходя на престол, должны были давать феодалам письменное обязательство «быть не жестоким и непальчивым, без суда и без вины никого не казнити»[53]. Но когда «обрали на царство» шестнадцатилетнего Алексея Михайловича, такого документа не потребовали — «разумели его гораздо тихим» (126). Опытнейшие придворные просчитались: если прежний царь Михаил Федорович, «хотя «самодержцем» писался, однако без боярского совету не мог делать ничего», вдруг оказалось, что сын его Алексей «государство свое правит по своей

[52б] Ср.: *Н. С. Сарафанова.* Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 385—390.

[53] *Г. Котошихин.* О России в царствование Алексея Михайловича. Изд. 4. СПб., 1906, стр. 126; далее страницы указываются в тексте в скобках.

воли», да и вообще все находится, по мнению писателя, «в его воле, что хочет, то учинити может» (126). Здесь мы наблюдаем тот же принцип объяснения явлений государственной жизни при помощи персонификации власти, какой был свойствен и Симеону Полоцкому и Аввакуму при всем различии их взглядов.

Протестуя против насильственной правительственно-церковной реформы, Аввакум говорил по-существу то же самое: «Все в тебе, царю, дело затворися и о тебе едином стоит» (760). Но в отличие от Симеона Полоцкого, считавшего такие государственные обстоятельства источником общего «блаженства», в отличие от Котошихина, рисовавшего, как казалось, документальную картину, Аввакум приходил к иным заключениям. Он горестно говорил о злоключениях «многомятежного сего века» (554), осуждал «нынешнее настоящее огнепальное время» (421, 831—832). «Российский народ, — писал Аввакум, — весь, по повелению его (Алексея. — *А. Р.*), в страх и ужас претворися...» (325), «много мучительства сотворил и крови неповинныя реки потекли» (467, 470—471). Эти обобщения по широте своей переросли те поводы, по которым они возникли, и образовали важную веху в зарождении демократической литературы, — впервые речь шла о страданиях всего «российского народа».

Но Аввакум не был бы сыном своего века и своей среды, если бы в борьбе с церковными «властями» и абсолютистской государственно-церковной политикой не продолжал бы уповать на силы того же самодержавия. Он мечтал о точно такой же беспощадной расправе с князьями церкви («еретиками») с помощью царской власти, какую при ее помощи они устраивали по отношению к «старолюбцам». Писатель думал, что «темнозрачный век» и «люто время» наступили потому, что царь Алексей Михайлович поддался влиянию «никониан». Реформатор церкви патриарх Никон, по словам писателя, — «блудодей, царя-тово развратил» (458), «ум отнял у милова, у нынешнева» (459). А вот если бы царь был настоящий, мечтал Аввакум, все было бы иначе: «как бы добрый царь [был], повесил бы ево (патриарха. — *А. Р.*) на высокое древо...» (458). Тут-то Аввакуму и понадобился тот же самый, что и самому Алексею Михайловичу, исторический авторитет в делах «самодержавства», деяния которого в других случаях он осуждал. Аввакум писал: «Миленькой царь Иван Васильевич скоро бы указ сделал такой собаке...» (т. е. Никону; 458).

Мысли Аввакума были противоречивы, так как он надеялся на возможность ограничения абсолютистских реформ (в частности, церковных) средствами того же абсолютизма. Но поскольку в эти времена иных доктрин, кроме традиционно-монархической, в России не существовало (идеи «просвещенного абсолютизма» только зарождались у Симеона Полоцкого), едва ли эти взгляды казались современникам противоречивыми, да и сам его демократизм был пропитан порой обскурантистскими идеями, свойственными ревнителям древнего благочестия — идеологам раскола. По-

этому, конечно, определение Аввакума как представителя демократического направления следует понимать весьма относительно. Это был демократизм феодальной эпохи, когда даже антифеодальные, антикрепостнические идеи выступали нередко в религиозной, мистической оболочке, когда даже демократическая струя в расколе была изрядно отягощена различного рода религиозно-мистическими, реакционными представлениями, тянущими общество к стародавним временам. Тем не менее критическое отношение к действительности было у Аввакума очень сильным, и, очевидно, эта сторона его мировоззрения позволила ему не только активно протестовать против тяжелых гонений, обрушившихся на «старолюбцев», но и проницательно указать на появившуюся в это время зависимость между царской политикой и складывавшейся вокруг престола идеологией.

Действия Алексея Михайловича были направлены, как он писал, к тому, чтобы «пластать да вешать, а люди-те омраченные страха ради и прещения пуще величают — благочестивейший, тишайший, самодержавнейший государь наш природной, праведной, буди здрав на многа лета, да и на обеднях-тех (во время церковной службы. — *А. Р.*) также величают...» (462, прим. 6). Это был полемический выпад против тех самых абсолютистских установлений, которые Симеон Полоцкий, первым среди писателей, стал вводить в литературу (и в стихах и в прозе). Например, он писал:

Бог есть с тобою, царю претишайший,
радуйся убо монархо ближайший [54].

Свою большую книгу «Жезл правления», типографски изданную (1667) от лица церковного собора и содержащую «возобличения» писателей-«старолюбцев», Симеон Полоцкий посвятил «Благочестивейшему, тишайшему, самодержавнейшему великому государю, царю и великому князю Алексею Михайловичу...» (л. 1). Эта формула стала общеупотребительной в феодальных кругах [55]. Произошло расчленение царского титула, ранее не наблюдавшееся. Во-первых, сохранялся и по мере расширения империи пополнялся обозначением новых земель традиционный государственный титул. Во-вторых, создавался титул официозный, обязательный в придворно-литературном, церковном, и, видимо, бытовом обиходе. Этот второй титул был особенно интересен: повторяя основную форму и содержание государственного титула, он дополнял его такими новыми определениями царя, которые должны были продемонстрировать главнейшие качественные оценки этого

---

[54] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 23.

[55] Ср. посвящение к переведенной на русский язык книге Л. Хурелича о родословии русских царей (1673): «Тишайшему, державнейшему и непобедимому великому государю... Алексею Михайловичу божиею милостию...» (далее следует полный титул. — *А. Р.*), см.: *А. И. Соболевский.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII веков. СПб., 1903, стр. 99.

монарха как личности, выделить его индивидуальные особенности. Введение определений (главное из них — «тишайший») в состав формулы титула узаконивало их и не позволяло сомневаться в их достоверности. Но у многих современников оставались веские основания для сомнений. Объективно Аввакум был прав, когда он писал, что Алексей Михайлович «много мучительства сотворил», прав был и Котошихин, отметивший, что царя напрасно почитали «тихим». Тем не менее в условиях укреплявшегося абсолютизма придворным писателям необходимо было выдвинуть на первый план именно эти качества государя — «тишайшего», «благочестивейшего», — в силу которых он и призван был творить якобы справедливый — «равный» суд над всеми подданными в полном соответствии с божественным провидением. Такие определения, идеологически целенаправленные, по-видимому, очень нравились самому Алексею Михайловичу, а впоследствии они послужили отправным пунктом для создания о нем историографической легенды.

По поводу официозного царского титула возникла ожесточенная полемика, имевшая серьезные идейные основания. Близкий товарищ Аввакума, поп Лазарь, обратился к Алексею Михайловичу с обширным обличительным «свитком», в котором, помимо многих возражений против никоновской церковной реформы, прямо выступил с протестом против новоявленных именований своего адресата «тишайшим и кротчайшим». Немедленно Симеон Полоцкий в своей книге «Жезл правления» выступил с опровержением «свитка» Лазаря. Как добросовестный и опытный полемист (искушенный в школьной «диалектике» — искусстве спора) Симеон сначала процитировал «свиток» Лазаря о царских именованиях и привел его вывод: «И тем (такими именованиями. — *А. Р.*) они его государскому имени ругаются и перед людьми величают лицемерством» (л. 101). В этих словах, очевидно, выражалась мечта вождей «старолюбцев» о царе справедливом, а не «кротчайшем» и «тишайшем», каким лицемерно хотели изобразить его «они» — их идейные противники.

Этот упрек был очень чувствителен для идеологов абсолютизма и, видимо, лично для Симеона Полоцкого. Недаром Симеон пришел в крайнее полемическое возбуждение, обычно ему несвойственное, а в этом случае почти не уступавшее литературному темпераменту самого Аввакума.

«Лжи отец и злохитрия начальник! — так обратился Симеон в своей книге к Лазарю. — Како бога не боишися ниже людей стыдишися сия дерзая не точию мыслити или глаголати, но и писанием народствовати, яко сими имены прилагательными «тишайший и кротчайший» ругаемся имени великаго государя и царя нашего» (л. 102). Главная задача автора состояла в том, чтобы убедить всех читателей в правомерности «украшения» царского «лица». «О, невеждо! О, безумне! О, злобниче! — восклицал он в совершенном негодовании. — Не веси, яко добродетель тихости

и кротости тако украшает лице царское, и сама им украшается, яко драгоценный бисер чистым златом и злато бисером» (л. 102). Симеон даже не считал нужным опровергать Лазаря по существу, так возмущало его самое намерение «обличить» новые царские именования. «Сие твое обличение, — писал он, — оплевати паче и обругати подобает и уста лживыя жезлом, аки псу лающему, заградити, неже ответ давати» (л. 103).

Полемика этого времени по своим приемам была конкретной и прямолинейной. Книга Симеона Полоцкого была предназначена для распространения по всем епархиям, и он посчитал нужным известить читателей о своих опасениях по поводу последствий, которые могут возникнуть при попытках оспаривать новые царские именования. «А что вящше, — писал он, — и самого благовернейшаго и благочестивейшаго государя на гнев подвигнути» (л. 101). Таким образом, возможный «гнев» государя существенно влиял на характер идейных споров, и это заявление Симеона фактически подтверждало утверждения Аввакума о том, что «омраченные» люди стали по-новому «величать» государя «страха ради».

Опровергая своих противников, Симеон ввел в полемику новое для окружающей среды понимание необыкновенных свойств царской личности, как бы взаимодействовавшей с отвлеченными представлениями: «добродетель» украшала «лице царское» и сама от него украшалась. Вопрос о «лице» государя, его духовном облике, личности и внешности приобретал особое значение. Развивая эту тему, драматурги старались создать впечатление, что удивительные достоинства царя как личности находили непосредственное отражение в его внешности — «лице», подобном ангельскому. Так, в первой русской пьесе героиня Есфирь говорила персидскому царю Артаксерксу:

Аще аз трепещу, егда тя, о царю великий,
лице твое сияя взирала, тогда в себе аз помышляла,
яко нечто паче человеческа в лице твоем оглядала.
Мню, яко никакая же слава твоему величеству есть подобна,
твоего светлость лица ангелом есть подобна.

(237—238)

Симеон Полоцкий прямо перенес эту тему в сферу взаимоотношений подданного с государем:

Аз же твоему, царю пресветлейший,
царскому лицу раб твой смиреннейший [56].

Показателем значительности этих заявлений и споров служит тот факт, что вопрос о почитании не только сана, но и личности монарха нашел свое отражение в никоновской церковной реформе. По старой традиции во время литургии молитва за царя произно-

[56] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 23; ср. об «образе» царя, стр. 291.

силась только в такой общей форме, которая не выражала конкретного отношения к царствующему в данное время монарху («да помянет господь бог благородие твое...»). Большим новшеством оказалось введение в литургию имени государя с эпитетом «благочестивейший». В заново отредактированных и изданных никоновских «служебниках» говорилось: «Благочестивейшего государя... Алексея Михайловича... да помянет... бог во царствии своем» [57]. Возмущенный Аввакум постарался сразу же раскрыть содержание и значение этой перемены молитвы. Он напомнил, что раньше, до реформы, дойдя в молитве до царя, «не в лице говорили имянем его, посылая во царство небесное: буде он и грешен, ино род его царев православен...» (465). Здесь утверждалась правомерность почитания царского «рода». Введение же в литургию собственного царского имени с соответствующими определениями служило подтверждением заведомой «святости» царской личности и снимало всякую возможность упрекнуть ее в «греховности». Аввакум зло высмеивал эту новую, явно абсолютистскую церемонию царского почитания в церкви: патриарх, служа литургию, «величает» царя, «льстя» ему, — «благочестивейшаго, тишайшаго, самодержавнейшаго государя нашего, такова-секова, великаго, — больше всех святых от века! — да помянет господь бог во царствии своем...» (464). Очень любопытно, что Аввакум попытался представить эффект этих славословий, обрисовав внутреннее состояние царя, присутствующего на такой церковной службе: а царь «в те поры чается и мнится бутто и впрямь таков, святее ево нет!» (465).

Для теологически мыслящего общества споры о том, следует или не следует в «лицо» прославлять живого царя больше «святых», посылая его в «царство небесное», должны были представлять злободневный интерес. При этом обсуждение приписываемых царю особых «добродетелей» развернулось весьма широко: от церковной службы, придворных стихотворений и пьес — и до публицистических сочинений придворных писателей и «старолюбцев». Любопытнее всего то, что главным адресатом враждующих сторон по всем острым вопросам, даже по вопросу о новых царских именованиях, был сам Алексей Михайлович. Но вот он умер, так и не разрешив кипевших вокруг него идейных споров, не установив «тишины» в своем «царстве».

Смерть Алексея Михайловича вызвала новую вспышку идейных расхождений писателей-современников, так как в условиях абсолютизма смерть монарха приобретала значение важного события, влекущего за собой различные последствия. Дело в том, что для оправдания нарождавшегося государственного правопорядка, как и для осуждения его, по воззрениям эпохи, нужно было определить то или иное «место», куда должна была переселиться «душа» государя. «Рай» или «ад» — вот альтернатива, от которой

---

[57] «Служебник». М., 1657, л. 290—290 об.

зависела оценка значения Алексея Михайловича, всей его политики и деятельности.

В литературе сохранились впечатляющие описания реакции москвичей на смерть Алексея Михайловича. Интересное свидетельство приводится в книге очевидца-дипломата, входившего в состав голландского посольства Кунраада ван Кленка. «Почти невероятно, — писал он, — какой плач и какие рыдания раздались в толпе народа при виде государя в гробу. Крики и вопли присутствовавших, казалось, могли бы даже облака разорвать; можно было подумать, что со смертью этого государя подданные лишились единственного своего утешения и надежды» [58]. Заметно удивление этого представителя бюргерской республики, но трудно было бы упрекнуть его в неправильности сделанного описания, так как содержание и тон его вполне подтверждаются описаниями другого очевидца — Симеона Полоцкого.

Симеон Полоцкий в числе своих новаторских начинаний положил начало развивавшейся затем в русской литературе XVIII в. традиции некрологических поэм, своего рода литературных плачей, писавшихся на смерть русских царей. Его обширная (и до сих пор неопубликованная) «книжица» — «Глас последний ко господу богу святопочившего царя Алексея Михайловича к новобогомданному царю Феодору Алексеевичу и патриарху Иоакиму, ко всему царскому дому, ко всем саном» (1676) [59] — содержала, например, такие описания:

По скончании же царя правоверна
бысть вопль превелий и туга безмерна.
Негли глас само небо пробиваше
богу о покой блаженный стужаше...[60]

Легко заметить даже образное сходство этой картины с описанием голландского автора («вопли... могли бы... облака разорвать» — «глас само небо пробиваше»). Симеон развивал эту тему и в торжественной прозе (в этой же «книжице»): «Весь род православнороссийский возстона слезно и возрыда горко отшествия

---

[58] «Посольство Кунраада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Феодору Алексеевичу». СПб., 1900, стр. 433.

[59] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 514—553. Это сочинение, представляющее большой интерес для изучения литературы и идеологии абсолютизма (содержащее, несомненно, некоторые идеи «просвещенного абсолютизма»), было написано в виде некоего духовно-политического завещания почившего царя наследнику престола. Оно напоминает по своему общему типу неоднократно издававшийся в Киеве и в Москве (в том числе в Верхней типографии Симеона Полоцкого в 1680 г.) «Тестамент, или Завет Василия, царя греческого, к сыну его Льву Философу». В XVIII в. появляются сочинения: *В. К. Тредиаковский.* Плач о кончине... Петра Великого, отца отечества; *А. Д. Кантемир.* Петрида, или Описание стихотворное смерти Петра Великого... и др. (см.: *Е. Шумило.* Петр Великий в оценке современников и потомства, вып. I (XVIII век). СПб., 1912, стр. 32—33).

[60] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 544.

царя превеликаго, царя преславнаго, царя премудраго, царя премилостиваго, царя всякими щедротами украшеннаго». Подобно тому как в представлениях писателя царь «всех» людей судил «равно», так и теперь печалиться о нем должен был «весь род православнороссийский», как мы бы сказали, — вся нация без социально-сословных различий.

К описанию события привлекались и другие интересные представления и образы. Симеон в изысканно-традиционном стиле восхвалял искусство умершего «кормчего», и опять-таки в масштабах общегосударственных: «Бедство же сотворися велие, яко преискуснейшего кормчия корабля Российскаго царствия посреде градонадменных волн вражиих прещений на океяне мира сего плавающе, увы нам, лишихомся»[61]. Русские читатели-современники, достаточно знакомые с литературной традицией, не могли не обратить внимания на это описание, так как в нем метафора о «кормчем», восходящая к сочинениям Иоанна Златоуста, сохранялась и в то же время основательно изменялась. Еще Иван Грозный в первом послании А. М. Курбскому писал: «Егда ся пенит море и бесится, но Исусова корабля не может потопити,... имамы бо вместо кормчию Христа; вместо же гребца — апостоли...»[62]. Как видим, даже этот «самодержавный» писатель не пытался присвоить функции «кормчего». Позже и Аввакум, ободряя своих сторонников, пользовался подобной картиной: «... многи волны и люто потопление, но не бойся... в пены претворяются, каменя же вредити не может, еще есть Христос» (808, 812). Однако уже в послесловии к книге «Кормчей» (своду церковных законоположений) московского издания 1650 г. представление о «кормчем» было прямо перенесено на царствующего государя: «мудрокормный кормчий и великоразумный хитрец... государь... Алексей Михайлович...» (л. 647). Таким образом, Симеон Полоцкий обновил традиционную символику «кормчего», заменив Иисуса Христа царем и присвоив «кораблю» именование «Российского царства». Это представление по общей ориентации хорошо сочеталось с другой метафорой Симеона, согласно которой Алексей Михайлович был «свет России всея»[63].

Аввакум откликнулся на смерть Алексея Михайловича совершенно иначе. В его изображении это была позорная гибель царя-«мучителя», наказанного небесными силами за жесточайшее подавление соловецкого восстания (хронологически эти события были разделены одной неделей, а у Аввакума — совмещены). Понятно, что непокорный монастырь был разгромлен царскими войсками, но писатель представляет дело таким образом, как будто бы там действовала только царская воля: «... и вашу соловецкую обитель под меч подклонил... Иных за ребра вешал, а иных во

---

[61] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 518.
[62] «Послания Ивана Грозного», стр. 18.
[63] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 545 об.

льду заморозил...» И вот за это наступает возмездие: «от отчаяния стужаем», царь безнадежно вопиет к богу о прощении, но умирает в отвратительных муках: «А изо рта и из носа и из ушей нежид (гной. — *А. Р.*) течет, бытто из зарезаные коровы»[64]. Этот разительный контраст по сравнению с описаниями Симеона не только в стиле, но и в самом отношении к смерти монарха, в провиденциальном ее истолковании, уже предопределял ответ на интересовавший современников вопрос о посмертном местонахождении «души» государевой.

Симеон Полоцкий в упомянутой уже «книжице», естественно, указал на то, что эта «душа» обретается теперь «во светле месте (в раю. — *А. Р.*) со всеми святыми...». Это обычное представление он выразил в новой и оригинальной форме:

Царь Алексей Михайлович честный,
ныне бывает гражданин небесный.
Дивна измена, Российское царство,
на небесное изменити гражданство[65].

Мысль эта знаменательна и последовательна для автора: провиденциальные перемещения почившего государя от хорошего к лучшему представлены как удивительная замена одного «гражданства» — «царства» другим.

Среди демократических писателей созревали совсем иные представления. Аввакум решился написать о скончавшемся царе нечто такое, что по понятиям времени было совершенно недопустимым: «... в муках он сидит (т. е. в аду. — *А. Р.*), — слышал я от Спаса» (769). Это было написано в «челобитной» автора новому царю Федору Алексеевичу о его отце. Можно представить себе, как глубоко поразили и возмутили эти заявления Аввакума царя Федора, а возможно, и Симеона, который в это же время в книжке «Гусль доброгласная» писал тому же Федору: «По земном царстве буди царь и в небе». Но Аввакум пошел еще далее: в сатирическом духе он изображал скончавшегося Алексея Михайловича под именем «царя Максимияна», который находится в «жупеле том огненном», где «кушают черви великаго государя» (574). «Бедной, бедной, безумное царишко! — восклицал Аввакум, — что ты над собою зделал? .. где багряноносная порфира и венец царской, бисером (жемчугом. — *А. Р.*) и камением драгим устроен? ..Ну, сквозь землю пропадай, бл..ин сын!» (575—576).

Приведенные материалы убеждают в том, что в русской литературе второй половины XVII в. существовали и боролись непримиримые идейные воззрения, связанные со становлением абсолютизма. Но столкновение противоположных взглядов происходило в общих для всех писателей пределах теологического и

---

[64] [*Аввакум.*] Совет святым отцем преподобным. — «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное...», стр. 255; публикация А. И. Мазунина.

[65] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 555, 553.

монархического мировоззрения, с присущим ему нерасчлененным и конкретным представлением о «царстве» и «царе». Для исторического понимания этого явления нужно учитывать, что «абстракция *государства как такового* характерна лишь для нового времени, так как только для нового времени характерна абстракция частной жизни» [66].

Эта характерная тенденция к сосредоточению волнующих современников и по-разному толкуемых ими проблем вокруг «престола», доходящая иногда до странной для нас персонификации самих этих проблем, представляла собой своеобразное идеологическое явление, весьма важное для дальнейших наших наблюдений над определяющими моментами эстетики и литературного творчества эпохи.

* * *

В русской литературе XVII в. заметно возрастает интерес к человеческому характеру, к изображению различных проявлений личности [67]. Повествовательная литература (повести о «Смутном времени», о Горе-Злочастьи, о Савве Грудцыне и др.) не столько анализирует индивидуальные характеры, сколько обрисовывает типовые ситуации, в значительной мере традиционные, в которые попадает тот или иной персонаж и которые он так или иначе преодолевает, нередко еще с помощью потусторонних сил. В этой литературе не появляется развернутых и индивидуализированных оценок личности, за исключением описаний, посвященных русским царям XVI — начала XVII вв. (Ивану Грозному, Борису Годунову, Василию Шуйскому и др.). Но и эти характеристики еще довольно лаконичны и схематичны. Наиболее широкое и одновременно углубленное литературное освещение личности на фоне общественных и духовных коллизий складывается в сфере самонаблюдений и самооценок, нашедших свое выражение в автобиографическо-житийной литературе («жития» Аввакума, Епифания), которой мы коснемся далее. Здесь мы отметим, что в плане обобщенном, в известной мере теоретическом и одновременно — публицистическом, проблема «человека» в высшем смысле, как некоего образца и вместилища добродетелей, — эта проблема ставится и решается во время споров по поводу явлений абсолютизма. По-видимому, острый интерес к «человеку» складывается здесь в связи со стремлением придворной литературы дать идеализированное представление о новом типе взаимоотношений между государем и подданными, связанном с уже отмеченными выше тенденциозными представлениями о некоем «равенстве» людей перед монархом как основе справедливости. Попытки обсуждения таких по-существу новых вопросов во многом базировались еще на понятиях средневеко-

---

[66] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 1, стр. 254—255.

[67] См.: *Д. С. Лихачев.* Человек в литературе Древней Руси. Изд. 2. М., 1970, стр. 136—146.

вых: современникам предстояло решить вопрос, кто же теперь может в полном смысле считаться «человеком», а кто остается «рабом»?

Объективная значимость этих вопросов подтверждается значительным интересом к ним в общественной мысли и литературе как данного, так и более позднего времени. Яков Рейтенфельс, описывая московские дела своему покровителю Козьме, герцогу Тосканскому, посчитал необходимым обратить его внимание на любопытную молву, повествующую о том, как Иван Грозный захотел узнать мнение о себе иностранных государей. Когда один из «немцев» после долгих уговоров и обещаний безнаказанности сообщил царю: «Ты слывешь у всех чужестранцев за тирана», — «то Иван Васильевич отвечал, что они (иностранные государи. — *А. Р.*) ошибаются... ибо, говоря о положении других (т. е. о положении русского царя. — *А. Р.*), имеют ввиду лишь свое собственное: те-де повелевают людям, а он — скотам» (116—117). Почти аналогичные суждения, но выраженные, конечно, в более цивилизованной форме, приписывались Петру Великому. По записи знаменитого механика А. К. Нартова, Петр, «беседуя в токарной с Брюсом и Остерманом, с жаром говорил им: «Говорят чужестранцы, что я повелеваю рабами, как невольниками. Я повелеваю подданными, повинующимися моим указам. Сии указы содержат в себе добро, а не вред государству. Англинская вольность здесь не у места, как к стене горох. Надлежит знать народ, как оным управлять...» [68] Старинное презрительное обозначение («скот») сменилось новым («подданные»), но и в первоначальном виде оно сохраняло действенность даже до конца XVIII в. Отправленный Екатериной II в сибирскую ссылку А. Н. Радищев утверждал свое достоинство, определял себя как «человека», возмущенно отвергая именно такие, очевидно, подразумеваемые властями привычные оценки, как «скот» и «раб»:

Ты хочешь знать: кто я? что я? куда я еду? —
Я тот же, что и был и буду весь мой век:
Не скот, не дерево, не раб, но человек!

(284)

Задолго до этого писатели изучаемой нами эпохи, в меру своих сравнительно ограниченных возможностей, стали задумываться над подобными вопросами и подбирать для их освещения авторитетные для себя символические притчи.

Симеон Полоцкий принялся за разработку античного сюжета, восходившего у него, несомненно, к западноевропейской традиции

---

[68] *Л. Н. Майков.* Рассказы Нартова, стр. 82. Эти суждения не являются документальным источником для изучения высказываний самого Петра Великого, но они остаются документами для оценки взглядов А. К. Нартова, одного из ближайших сподвижников царя.

и прозвучавшего неожиданно для русских читателей:

Философ древний, Диоген прозванны,
зре человека между многих саны
в день со свещею, но не обретеся
иже достойне человек речеся.

Поэт предложил свое собственное решение этой задачи, казавшейся для «древнего Диогена» неразрешимой. Он писал:

Аще же ныне хощет кто искати
зде человека, многи мощно знати.
Но между всеми един совершенный
Ты, царю светлый, Алексей реченный.
Тя человека сам бог нарицает...[69]

Такое решение задачи казалось, очевидно, весьма удачным тем более, что оспорить его было бы нелегко.

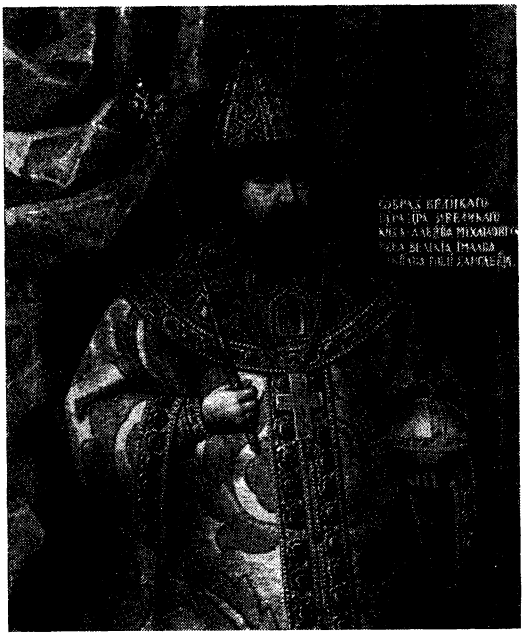
Однако Аввакум тоже занялся поисками «человека» и отыскал для этой цели аналогичную притчу в библейской традиции, которая казалась современникам отечественной. Он писал: «Добре сотворил во Иеросалиме пророк Иеремия, ища во дни человека, по граду ходя з горящею свещею. И рекоша ему люди: чего ищешь, пророче? Он же глагола: ищу человека!» (244). Собеседники Иеремии указали ему на то, что «полна митрополиа.. человеков, — везде люди», но он отвечал: «вижу и аз, яко много плоти, но несть человека...» (244).

Полное совпадение этих сюжетов (поиски «человека» среди толпы людей) у обоих писателей, при различии в выборе литературных аллегорий (Диоген—Иеремия), подтверждает актуальность данной проблематики для литературы и общественной мысли эпохи. Можно предполагать, что такое совпадение было одним из случаев скрытой полемики между писателями. Показательны противоположные выводы, сделанные писателями в результате этих своеобразных поисков «человека».

Оба писателя припомнили необходимые им притчи и изложили их с заранее обдуманным намерением использовать их для истолкования важного вопроса, волновавшего умы современников. Симеон Полоцкий подтвердил бесспорность своего решения задачи Диогена, сославшись на то, что «сам бог» называет Алексея Михайловича «совершенным человеком». Аввакум закончил изложение притчи многозначительным рассуждением, показавшим безуспешность предпринятых поисков: «Человек бо есть той, иже праведне и богоугодне ... живый, а сии несть человецы, но змии и ... зверие» (244). Эта мысль контрастировала с мыслью Симеона, так как выяснялось, что не находится «че-

---

[69] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 370—370 об.



Царь Алексей Михайлович (масло, XVII в.).

ловека», живущего «богоугодно». Дальше у Аввакума это рассуждение прямо ориентировалось на действительность при помощи выразительного намека: «И в нашей Русской земли обретается чорт большой...» (246). Из другого рассуждения писателя становится ясным, что главным требованием, какое он предъявлял к «человеку», было «человеколюбие», т. е. именно то качество, которого, как мы уже указывали выше, он не находил в Алексее Михайловиче. Аввакум писал: «человек есть домовит — Христос ... человек быв человеколюбия ради» (376). В царя же, как он писал, вселилась «злоба», и поэтому он, несомненно, не отвечал идеалу «человека». Аввакум закончил это рассуждение осуждением «гордости» как проявления недостатка «ума»: «Я помышляю: недостаток ума большой в человеке том, иже гордость содержит, и чается, ему мнится хорошо, а все развалилося» (480). И это умозаключение не позволяло считать «человеком» Алексея Михайловича, которому «чается и мнится», что «святее ово нет» (465).

В эти времена и в этих условиях развития общественной мысли обычно высшая оценка «человека» заключалась в признании его высокой «благочестивости» и даже «святости». В придворной литературе эти представления распространялись на мо-

нарха на том основании, казавшемся для современников убедительным, что он является «помазанником божьим». Как писал Котошихин, «когда царя коронуют, и в то время бывает помазание елеом, и потому именуется помазанник» (4—5). Однако Аввакум стремился развенчать и это представление. Став «отщепенцем», по его мнению, «царь же будет поганец, скверною помазан» (459). Это утверждение отвергало претензии монарха на «божественную» предустановленность его власти. Конечно, это относилось к данному монарху как человеку, потому что Аввакум точно так же, как и Симеон, нисколько не сомневался, что вообще царь «от бога учинен», как писал он в «Житии» (163). Разница была в том, что Аввакум протестовал против произвола царя-«отщепенца», Симеон же одобрял существующие принципы правления. В «Орле Российском» Симеон писал, обращаясь к государю: «...от бога твоему врученным правлением государски царствуешь и самодержавно повелеваеши...» (9).

Считая государя идеальным человеком, Симеон Полоцкий продолжал надеяться на то, что «святость» его жизни окажется спасительным примером для всего общества:

Царя образом вси ся управляют,
Житие его своим подражают.
Живи убо чисто и трезвенно,
Праведно, свято, щедро, божественно,
Людие тебе имуть подражати,
Чрез святость царя и людие святи [70].

Но Аввакум, как и другие писатели «старолюбцы», резко протестовал против самой возможности считать государя «святым» человеком. «Жива человека, — предупреждал он своих единоверцев относительно Алексея Михайловича, — святым не называй!» (465).

Эти разногласия зашли очень далеко. Аввакум поучал своих читателей: «Егда о царе-отщепенце молися, благоверным его не нарицай» (893). В восставшем Соловецком монастыре повстанцы перестали молиться за Алексея Михайловича и даже вообще не захотели его, как отметил современник, «себе в государя имети» [71], а это уже было политическим протестом. Рассуждения о «совершенном человеке» в придворной литературе приводили к укреплению «ореола святости» над государем, а в литературе демократической — к лишению его такого ореола.

Если государь жил «свято», был «совершенным человеком», судил «всех равно», то «раболепная» (по выражению Симеона) покорность ему казалась придворным идеологам всеобщей обя-

---

[70] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 525 об.
[71] «Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского». Казань, 1857, стр. 138.

занностью. На этом вопросе, очень серьезном в условиях феодального абсолютизма, мы еще остановимся подробнее. Здесь же только отметим некоторые различия в его постановке писателями. Симеон Полоцкий соответственно своему придворному положению не мог не утверждать постоянно, обращаясь к царю: «Аз раб твой»[72]. Аввакум пользовался этой формулой в отдельных случаях, в порядке, например, следующего противопоставления: «...ты еси царь мой и аз раб твой... ты, государь, царствуешь, а аз в юдоли плачевной плачуся» (767). Так писал он из пустозерской темницы царю Федору Алексеевичу, возлагая на него последние надежды на восстановление «старой веры». Но при решении кардинального вопроса о том, кем же по отношению ко «всем» людям (к обществу) является царь, Аввакум в своей челобитной (пятой) Алексею Михайловичу прямо заявил: «Господин убо есть над всеми царь, раб же со всеми есть божий» (757). В этом суждении между царской властью и личностью выявлялось внутреннее различие. По сану своему и положению царь был, действительно, «над всеми», но по существу своей человеческой природы был одинаков «со всеми», оставаясь только «рабом» божьим.

Таким образом, отношения между государем и подданными мыслились писателями далеко не одинаково. Симеон Полоцкий защищал идею «равенства» подданных («рабов») перед царем, человеком «совершенным». Аввакум же полагал, что всех «христиан», среди которых находился и царь — «человек смертной и тленной» (760), следует считать равными перед богом. Читателям-современникам, воспитанным в понятиях и символах православного христианства, различие этих точек зрения («рабы» божьи или «рабы» царские) должно было быть совершенно очевидным.

Из этих основных представлений, связанных с борьбой вокруг формирующейся идеологии феодального абсолютизма, вытекали и другие воззрения.

Вторым важнейшим для общественного сознания эпохи вопросом был вопрос об «истинной вере» как основе всеобщего и единственно признаваемого миропонимания. Укрепляющийся абсолютизм решительно ломал «старую веру», в интересах своей внешней и внутренней политики реформировал организацию церкви, подчиняя ее всецело государственной власти. Движение противников государственно-церковной политики («раскол») приобрело опасную антифеодальную направленность. В этих обстоятельствах приходилось задумываться над тем, где следует искать источник «истинной» веры. Вполне естественно, что для придворных деятелей, духовных и светских, поиски авторитета и в этом вопросе сходились на личности государя.

---

[72] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 157.

Симеон Полоцкий писал об этом следующим образом:

Един финикс птичищ во всем мире,
Тако един царь стоит в правой вере.
От него вера права происходит...[73]

Царю Федору Алексеевичу Симеон писал: «...свет веры от тебя сияет»[74]. Далее он развернул эти суждения, полагая, что Федор Алексеевич должен принять все меры для излечения заблуждающихся в вере (очевидно, речь шла о движении раскола): ему надлежало «о вере в Христа наставляти»[75]. Церковь всецело отдавалась на попечение царя: «Тебе от бога жива есть врученный рай наш мысленный — церковь святая...»[76]

Аввакум держался противоположных убеждений. Он считал, что царская власть не должна распространяться на вопросы вероучения. Не подобает, писал он, «царю церковью владеть и догматы изменять», он должен только «оберегать» их, «а не учить как вера держать» (467). «Веть мы у тебя не отнимаем царства-тово здесь, — говорил он царю, — но за веру свою стоим, боля о законе своем...» (477). Это заявление, по-существу, ставило вопрос об ограничении идеологических притязаний абсолютизма. Болезнуя о «законе своем», писатель поднимал вопрос о свободе совести человека, но, конечно, в пределах христианства.

Симеон Полоцкий совершенно не допускал подобных воззрений. Для него противники государственной церкви (очевидно, «старолюбцы») становились заведомыми «врагами», даже выводились за пределы христианства и уподоблялись язычникам («поганым»):

Церкве противник несть ми христианин,
аще и крещен, враг, яко поганин[77].

Эти символы признавал и Аввакум, но мысли его развивались в противоположном направлении. Отрицая государственную церковь, он считал даже, что «помазанный» церковью на царство, но отрекшийся от «старой веры» царь «будет поганец, скверною помазан» (459), отныне все «на горшее происходить будет царьми нечестивыми...»[78]

Достоинства церкви Аввакум видел в ее внутренней духовной сущности, а не в господствующей иерархии и государственном

---

[73] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 323.
[74] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 125.
[75] Там же, стр. 131.
[76] Там же, стр. 144.
[77] [*Симеон Полоцкий.*] Вертоград Многоцветный, л. 525. — ГИМ, Синод. собр., № 288.
[78] «Материалы для истории раскола за первое время его существования», т. V. Под редакцией Н. Субботина. М., 1879, стр. 227—228.

покровительстве. Усматривая в церкви как бы вместилище религиозной совести, независимой от установлений царской власти, писатель начинал обобщенно представлять себе такую церковь как некий целостный организм, как «человека»: «Церковь есть человек, не стены...» (356, 455). «Не стены, но законы церковь. Не стены разоряют, но законы...» (411). Если для Симеона царь и церковные власти были создателями и охранителями «законов» религиозной совести, то для Аввакума они стали разорителями этих «законов».

Вслед за вопросом о вере возникал вопрос и о «правде» как показателе общественной справедливости. Вопрос этот не был в литературе новым. Еще в XVI в. понятие «правды» как нормы общественного порядка[79] сильно занимало дворянского публициста Ивана Пересветова. В те времена это понятие прилагалось к различным явлениям действительности (неправедный суд, недостаточное воинское рвение, обман при купле-продаже и т. п.)[80] и, как нам думается, не получило еще объединенного государственно-законодательного содержания. Значительно позже, в Петровскую эпоху, понятие «правды» приобрело законодательное значение, связанное с политикой государя, что отразилось, например, в одном из сочинений Феофана Прокоповича («Правда воли монаршей»). Алексей Михайлович был далек еще от создания таких отождествлений «правды» и своей «воли», но и он, как мы отмечали, просил бога даровать ему возможность всех судить «в правду». В полном согласии с этим Симеон Полоцкий (в 1666 г.) писал, что именно в словах царских «сияет» свет «правды утверждения, лести же искоренения»[81]. «Правда», по его мнению, должна была опираться на силу царской власти: в борьбе с движением раскола надлежало «правду взыскати и противство ея обличити. Твоя паки прекрепкия десницы, — говорил он царю, — ону (т. е. правду. — *А. Р.*) возвыжшати, сие же истребляти...»[82] Симеон Полоцкий был справедлив, и поиски «правды» отличались у него несомненной искренностью. Например, в стихотворении «Правды безместие», рассказывая о некоем персидском царе Камвизесе, тиране и пьянице, он восклицал:

Оле злобы пиянства! Того вси гонзайте,
правды слово любите, не месть содевайте[83].

Поэт считал, что «правда» должна быть уделом всех людей, но ее истоки и ее охрана всецело возлагались им на царя и вла-

---

[79] *А. А. Зимин.* Указ. соч., стр. 366.
[80] См. подробнее: *А. А. Зимин.* Указ. соч., стр. 366—367.
[81] [*Симеон Полоцкий.*] Книга приветствы. — ГИМ, Синод. собр. № 229, л. 464 об. (имелась ввиду борьба с движением раскола).
[82] Там же, л. 465 об.
[83] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 22.

стей вообще. Он писал:

Четвертая есть добродетель властей:
правду хранити, блюсти от напастей
Подчиненныя и чести даяти
достойным, а не на злато смотряти [84].

Приветствуя нового царя Федора Алексеевича, Симеон писал, что он должен «хранити правду, бедных защищати...» [85] «Ты, солнце наше, — обращался он к Федору, — во царстве правду утвердиши» [86].

Поиски «правды» очень волновали и Аввакума. «О, миленькая ты правда! Надобна ты мне, бедному горюну» (497), — восклицал он. Понятие «правды» было теснейшим образом связано у него с представлениями об «истинной» вере, но оно распространялось за границы обсуждения вопросов церковной реформы и получало социальное содержание. Богатый человек, по мнению писателя, дорожит «имением» больше, чем «правдой»: «...и двора своего и имения лишитися не хощет правды ради; не токмо имения, но и ризы единыя нагому жалеет дати; не токмо ризы, но и копейки целыя нищему... жалеет дати, но денежки на смену (т. е. в виде сдачи. — *А. Р.*) просит!» (387). Эта тема «нищелюбия» могла бы вызвать полное сочувствие у Симеона Полоцкого. Но обобщенные суждения о «правде» у Аввакума получали такую направленность, которая была противоположна убеждениям Симеона. Аввакум размышлял не только о «правде» церковной, которую он и его соратники не раз «свидетельствовали» царям. Он поставил вопрос о «правде мирской», причем заботу о ней он вовсе не возлагал на монарха. «Кто изволил богу служить, — писал он, — о себе ему не подобает тужить», и стоять он должен не только за «святые книги», «но и за мирскую правду подобает ему душа своя положить, яко же... на Москве за опришлину Филипп» (285). Это сравнение со всероссийским митрополитом Филлипом как поучительным примером борьбы за «мирскую правду» хорошо обрисовывало позицию самого Аввакума и было многозначительным для современников, которые знали о том, что Филипп открыто требовал (в 1569 г.) у Ивана Грозного отмены опричнины, по приказу царя был задушен Малютой Скуратовым, а в 1647 г. причислен церковью к «лику святых». В другом случае, призывая единоверцев последовать примеру того же Филиппа, Аввакум сделал язвительный намек на царя. «А ты, любезный мой, — советовал он одному из своих адресатов, — ... яко мученик Филипп, медведю в глаза, зашедши,

---

[84] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 14.
[85] Там же, стр. 137.
[86] Там же, стр. 126. См. о взглядах Симеона на царскую «правду» и равный «суд» в статье: *В. М. Пузиков.* Общественно-политические взгляды Симеона Полоцкого, стр. 44.

плюнь...» (873). Занимаясь толкованием апокалиптических пророчеств, Аввакум так же делал определенные намеки: «зверь — царь лукавый, любяй лесть и неправду» (238).

Если для идеологов абсолютизма царская личность была источником «веры» и «правды», то вполне естественно, что эта личность представлялась им вместилищем «мудрости». Один из организаторов первого русского театра, студент-медик, саксонец Лаврентий Рингубер, проживший несколько лет в Москве, писал: «Никто не смеет казаться ученее царя, его считают мудрейшим, всезнающим и всемогущим» [87].

Наряду с другими упомянутыми качествами «мудрость» государя служила верным залогом «блаженства» всего государства. В торжественной речи, обращенной к царю и подготовленной для церковного собора 1666 г., Симеон Полоцкий связал эти представления. «Блаженно есть царство, — рассуждал он, — в нем же царие философствуют или философе царствуют. Того блаженнее в нем же царие богословствуют или богословие царствуют» [88]. Содержание этой сентенции характерно для переходного периода. Симеон использовал античную идею о государе-«философе», ставшую актуальной в период образования европейского абсолютизма и содержащую новые для России требования «просвещенного абсолютизма». Эти представления явно опережали условия времени и среды, и поэтому писателю пришлось их ограничить, приблизив к традиционным воззрениям и снабдив необходимыми ссылками на спасительное «богословие». Вслед за этим автор обратился непосредственно к своему высокому адресату, в лице которого, как ему казалось, получила свое воплощение упомянутая теория: «Пресветлый... царю... Алексие Михайлович... Благословенно есть Великороссийское царство, сподобяшеся богом имети тя скипетры державы правящя, толико премудростию любомудрия же и богословия умудренна, яко же и самой Савской почюдитися царице, и не нелепо вторым нарещи тя Златоустым от златых словес от уст твоих царских исходящих» [89]. Симеон посчитал необходимым завершить эту тираду особо торжественным определением: «...ты же: богом венчанный самодержче, вождь сый и корифей» [90].

---

[87] *А. Брикнер.* Лаврентий Рингубер. «Relation du voyage en Russie fait en 1684 par Laurent Rinhuber. Publiée pour la première fois d'après les manuscrits originaux qui se conservent à la Bibliothèque ducale publique de Gotha». Berlin, 1883. — ЖМНП, 1884, февраль, стр. 42; далее страницы указываются в тексте в скобках.

[88] [*Симеон Полоцкий.*] Книга приветствы, л. 464 об.; ср. эти идеи в изложении анонимного историографа царя Федора Алексеевича: «...дивный Платон-философ написал, что тогда подданные благоденствуют, когда или философ царствует, или царь философствует, потому что философия несть иное, кроме того, что уподобиться человек богу, елико возможно человеческому естеству» (см.: *А. Н. Робинсон.* Историография славянского Возрождения и Паисий Хилендарский. М., 1963, стр. 23).

[89] [*Симеон Полоцкий.*] Книга приветствы, л. 464.

[90] Там же, л. 465.

На фоне подобных панегириков, заполнявших придворную литературу (стихи, речи, пьесы), мнения Аввакума об Алексее Михайловиче звучали кощунственно. Он не только не признавал царской «мудрости», но часто писал о царе пренебрежительно, как о человеке недалеком и попросту глупом. Сравнивая Алексея Михайловича с библейским Манасией, Аввакум говорил о последнем: «Такоже шаловал, дурачищо», но потом тот раскаялся, — «а то з дураком ладу не было...» (469). «Безумное царишко» (575), Алексей Михайлович «накудесил много, горюн, в жизни сей, яко козел скача по холмам, ветр гоня» (472).

Итак, «совершенному человеку», как казалось представителям придворной идеологии, были присущи «вера», «правда» и «мудрость». Эти категории, по-видимому, служили своего рода ступенями, подводящими общественное сознание к тому, чтобы прямо объявить монарха «земным богом». Как увидим далее, такие представления сложились уже в литературе XVII в. и разрабатывались впоследствии. Но уже Аввакум резко протестовал против них. Облик и действия Алексея Михайловича он насмешливо сопоставлял с тиранией библейского Навуходоносора, который будто бы восклицал: «Бог емь аз! Кто мне равен? Разве небесной! Он владеет на небеси, а я на земли равен ему». Так-то и ныне близко тово» (466). Алексей Михайлович, как считал Аввакум, «яко бог века сего, взимаяся гордостию», он «восхотел бог быти, и не бысть» [91].

Размышления и споры писателей по всем этим вопросам государственной жизни не могли не содержать так же определенного отношения их к реальным способам осуществления царской политики. В одном из своих интересных трактатов («О брани», т. е. о войне) Симеон Полоцкий указывал на правомерность твердой внутренней политики: «...свободно есть царству граждане своя защищати от внутренних враг мира, убивающе враги различными роды казней» [92]. «Гражданами» у Симеона называются не все подданные государства, а только те из них, которых власть будет защищать от «внутренних врагов». В числе «врагов», как мы видели, Симеон прямо называл «поганых» противников церкви, к которым и применялись различные казни. Это разделение подданных на «граждан» и «врагов», сделанное с позитивных позиций, близко напоминает негативное замечание Аввакума о том, что царь не «всех» любит и против многих направлена его «злоба».

Симеон уже при первой встрече с Алексеем Михайловичем в Витебске (1656) целиком уповал на «крепкую руку царскую»

---

[91] [*Аввакум.*] Послание всем «ищущим живота вечнаго». — «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное...», стр. 279; публикация Н. С. Сарафановой.

[92] «Сборник бесед и некоторых переводов Симеона Полоцкого». — ГИМ, Синод. собр., № 363, л. 185 об.

и в своих «Метрах» предложил решительный способ обращения всех инаковерующих в православную веру:

Или мечем з милости своея оным погрози,
А всех привести ко православной вере помози[93].

Та же самая символика «меча», но с другой идейной направленностью, была использована Аввакумом в его горестных размышлениях по поводу жестоких преследований против сторонников «старой веры»: «тысящами положено под меч» (242).

Симеон Полоцкий вообще всегда считал, что первейшая обязанность царя «мятеж в царстве тщится утоляти»[94], или, как он писал в «Орле Российском», «внешние враги побеждати и внутренния укрощати...» (9). Иной постановки этих вопросов политики и быть не могло в феодальном государстве. Но отношение власти к тем, кто считался «внутренними врагами», вызывало горячие протесты в демократической литературе.

Аввакум первым возвысил свой голос против политики правительства и церкви в вопросах вероучения. С горечью указывал он на полное единение в действиях царской администрации и церкви: «В Москве жгут и по городам жгут митрополиты и воеводы: везде их воля и сила...» (462), «ныне нам от никониян огонь и дрова, земля и топор, и нож и виселица...» (350). Особенно возмущало Аввакума стремление властей повлиять на религиозные убеждения средствами насилия. «Чюдо, — восклицал он в своем «Житии», — как то в познание не хотят приити: огнем, да кнутом, да виселицею хотят веру утвердить!» (171).

В обстановке складывавшегося абсолютизма большое значение приобрело требование «послушания» всех подданных. В связи с этим в литературе отразились различные мнения об отношениях между «начальниками» и «подначальными». Симеон Полоцкий неоднократно стремился смягчить проповедью остроту социальных противоречий своего времени, внушить «начальникам» идеи христианской справедливости (стихотворение «Начальник»). Он считал, что «начальники» должны «не презирати» подданных, «от враг защищати», заботиться «о безбедствии подначальных» и т. п. Поэт призывал обращаться с подданными точно так же, как с овцами во время их стрижки: «пастырь»

---

[93] «Хрэстоматыя па старажытнай беларускай літературы», стр. 349. Символика царского «меча» оказалась устойчивой. А. Н. Радищев (ода «Вольность») раскрыл и отверг ее; у него царю от лица народа говорилось: «Возмнил, что ты господь, не я // Мечем мои расторг уставы... // Злодею меч мой изощренный // Ты стал невинности сулить» (271—272). Но «меч» продолжал еще играть свою роль и в стиле молодого А. С. Пушкина применительно к изображению внешних событий: «Тебе, наш храбрый царь, хвала, благодаренье!.. // Ты браней меч извлек...» («На возвращение государя императора из Парижа в 1815 году», т. I, стр. 145).

[94] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 528 об.

стрижет шерсть («волну»), а не «тело живое режет». В этом случае «и впред можно будет постригати, дань, яко волну, праведно взимати» [95]. Поэт возмущался тем, что есть такие «начальники», которые доводят до скудости «бедных людей»: они «режут днесь волну, и кожу, и тело». Со своей стороны, «подначальные» «страшатся» своих «начальников», «господы своя хлебом да питают», трудятся «не ропщюще» и т. п. Это была хорошо разработанная идеальная картина социального «мира», который должен был бы, как казалось поэту, удовлетворить и «пастырей», и «овец». По отношению к «державцам» и «начальникам», не соблюдавшим «заповедей» «милосердия», разумеется, никаких мер воздействия, кроме убеждения, не предполагалось. Но, развивая эту тему, поэт предлагал на всех непокорных «раны налагати» [96]. Характерно, что тему «послушания» он старался мотивировать с позиций религиозной авторитарности:

Убо суть должни послушливы быти
подначалнии, а не преко ити:
Ибо слушаяй начальных, самаго
слушает бога всемилостиваго [97].

Объективно эта проповедь «послушания» отвечала интересам феодального государства, которое в эту эпоху развивалось в направлении укрепления самодержавной власти, усиления крепостнической эксплуатации, расширения административного аппарата, т. е. умножения «начальников», о которых писал Симеон. Аввакум не задавался общей оценкой общественных отношений в том плане, как это сделал Симеон Полоцкий. Но он в общей и резкой форме высказал мысли, противоположные убеждениям Симеона и выражающие настроения своего рода анархического бунта против «начальства» вообще. Если Симеон утверждал, что «подначальные» должны слушать «начальников», как «бога», то Аввакум, опираясь на речение легендарного апостола Павла, надеялся, что «бог» «испразднит всяко начальство и всяку власть и силу...» (782) [98]. По многим конкретным поводам Аввакум не уставал демонстративно заявлять о себе как о бунтаре, пренебрегавшем установлениями государственной власти. Казалось, он не просто писал, а кричал об этом: «Никово не боюся, ни царя, ни князя, ни богата, ни сильна, ни диявола самого!» (816). «Бог судит между мною и царем Алексеем...» (769) — заявлял он. «Я еще, даст бог... взявше Никона (патриарха. — *А. Р.*) разобью ему рыло... Я царя Алексея велю Христу на суде поставить. Тово мне надобне шелепами (плетьми. — *А. Р.*) медяными

---

[95] См.: *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 11—13.
[96] [*Симеон Полоцкий.*] Вертоград Многоцветный, л. 524.
[97] Там же, л. 324.
[98] Ср.: Первое послание Павла к коринфянам, 15, 24.

попарить»[99]. Такие речи не могли не казаться в феодальных кругах чудовищными, совершенно несовместимыми со всем духом абсолютизма и крепостнического строя.

* * *

Литература, даже стихотворство, сделалась средством выражения острых общественно-политических противоречий. При этом воззрения писателей были теснейшим образом связаны с их положением в обществе и, как мы уже видели, оказывали прямое влияние на жизнь каждого из них. Конечно, мы не исчерпали проблем, связанных с образованием идеологии раннего российского абсолютизма, литературной борьбой этого времени и творческими задачами обоих писателей. Мы рассмотрели основные противоречия во взглядах писателей, теснейшим образом связанные с обстоятельствами переживаемой ими эпохи. Идейная деятельность и жизненная судьба этих писателей подтверждали непреложность политических требований абсолютизма, обращенных к литературе. Но каковы были его идейно-эстетические требования?

---

[99] См.: *В. И. Малышев.* Два неизвестных письма протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 420.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ЦЕРЕМОНИАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА И ПРИДВОРНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Придворно-феодальная культура русского средневековья представляла собой сложное, исторически видоизменявшееся социально-идеологическое явление, по-существу еще не изученное. Одной из важных форм выражения этой культуры был придворный церемониал, сначала — великокняжеский, затем — царский. Дворцовый церемониал Московской Руси, а затем России имел давние традиции, восходившие к наследию Киевской Руси и, по-видимому, к некоторым формам придворного обихода византийских императоров (в особенности со времени женитьбы великого князя Ивана III на племяннице последнего императора Софье Палеолог), а отчасти — и к церемониалам татарских ханов.

Придворный церемониал средневековья вообще отвечал приверженности всех классов, сословий и корпораций этого периода к обряду и обычаю, которые в течение веков формировали и регламентировали различные области социальной, военной, религиозной и семейной жизни. Сюда относятся, например, очень старые и разные по своему назначению, но во многом однотипные по структуре, обрядовые отправления церковных праздников и «мирских» торжеств, обряды свадебные и похоронные, феодальные ритуалы (посажение «на конь» мальчика, начало битвы князем), обряды судебные, хозяйственные, торговые (например, важные для феодального мира обряды, совершавшиеся при введении во владение землей и др.). Дворцовый церемониал нередко включал в свой состав и видоизменял сообразно своим требованиям многие старые общепринятые обычаи и обряды, перерабатывал те или иные компоненты обрядовой символики, не только феодальной, но и народной (например, в свадебном обряде, в охотничьих ритуалах и др.). Вместе с этим церемониал двора имел свою специфику, определяемую известными социально-политическими требованиями верхов феодального общества и особенностями придворной культуры.

Во второй половине XVII в. русская придворная культура приобрела черты переходного периода: во многом она тяготела еще к культурным традициям средневековья, но уже начинала активно овладевать и некоторыми идеологическими запросами нового времени. Формирующийся абсолютизм должен был искать

и, действительно, быстро нашел отвечавшие его потребностям феодальные сословно-корпоративные формы проявления, выразившиеся определеннее всего в особенностях церемониала царского двора.

Социально-идеологическое значение церемониала заметно возросло, потому что теперь он целиком был направлен на то, чтобы показать величие государя, «божественность» и могущество его власти, продемонстрировать его идеальные (т. е. тенденциозно идеализированные) отношения с подданными. Для осуществления этих целей церемониал должен был в большей мере, чем ранее, получить политическую направленность и панегирический тон. Дворцовый церемониал постепенно превратился в некое условное «действо», имевшее целенаправленные идейно-эстетические функции.

В изучаемую эпоху церемониал тщательно разрабатывался, обогащался новыми средствами, становился все более торжественным и великолепным. Сам Алексей Михайлович проявлял живейший интерес к обновлению и усложнению церемониала. Царь и его помощники старались, с одной стороны, оснастить традиционный церемониал московского двора некоторыми формами западноевропейского придворного обихода, связанного с господствовавшим в Европе стилем барокко, а с другой — они его украшали теми образцами, которые могли быть почерпнуты из авторитетных для современников библейских описаний полулегендарных «вселенских» монархий древности.

Церемониальные акты получали хорошо продуманную организацию и структуру. Пышное убранство помещений и красочность одежд, строгий распорядок официальных ситуаций и взаимоотношений, торжественность жестов и метафоричность словесных формул — все это вводилось в обиход, бесконечно и единообразно повторялось, становилось непреложной жизненной нормой, нарушение которой казалось недопустимым и даже преследовалось. Каждый день дворцовой жизни был настоящим представлением, и праздничным и принудительным одновременно. Сам царь, царица, бояре, дворяне, высшее духовенство, слуги и прочие становились пленниками своих собственных церемониальных ролей, заранее всем известных, отлично разученных и точно исполняемых. Величие «самодержца» потребовало того, чтобы условный ритуал овладел не только сферой официального представительства, но и глубоко проник в его повседневный быт. При дворе было установлено тщательное наблюдение за всеми обстоятельствами царской жизни, велись «дворцовые разряды» и «дневальные записки», в которых аккуратнейшим образом отмечалось изо дня в день, какими делами занимался царь, как он развлекался, как был одет, как обедал, кто из придворных был при царе, какие обязанности они исполняли, кто стоял в дворцовом карауле и т. п. По случаю каждого праздника, даже семейного, придворные приглашались «в верх» (в царский дворец) только

по «зову» и в соответствии с заранее составленными и одобренными царем списками, с точно назначенными «местами» для каждого около трона, за обеденным столом, на посольских приемах, в составе царского дворцового или уличного «выхода», в церкви, на охоте и во всех других случаях. Не только дела государственные, но и все царские развлечения — «потехи» были подвергнуты новой точнейшей регламентации.

Подобные формы дворцового обихода подготовили все необходимые условия для возникновения придворной панегирической или нравоучительной поэзии и ораторской прозы — во-первых, и придворного театра — во-вторых, образцы которых были найдены в западной традиции. Эти новые для Древней Руси виды искусства по своему назначению и свойствам превосходно согласовывались с духом и структурой церемониала, в значительной мере театрализованного и панегирического еще до их введения. Привлекательность этих новых видов искусства объяснялась тем, что они придавали придворной культуре еще бо́льшую пышность и праздничность, а главное — они оказались ценным средством выражения и распространения новых идей и вкусов, присущих раннему абсолютизму. Прочные связи новых видов искусства с новыми условиями воспринимающей их социальной и культурной среды объясняют, очевидно, причины возникновения в России панегирической поэзии и театра именно в данное время, а не в более раннее, когда такие условия еще не сложились. В этих же новых связях искусства и действительности нам следует искать причины, определявшие качественное своеобразие возникающего искусства, которое должно было сочетать собственные традиции, восходящие к определенным формам западноевропейской культуры (школьное барокко, схоластическая поэтика, поэзия, драматургия и т. п.), с идейно-эстетическими требованиями русской феодальной среды.

* * *

Отмеченная выше средневековая регламентация общественного быта имела на Руси свои традиции и особенности. Она влияла на появление определенной символической фразеологии, нередко отличавшейся образностью. Эта фразеология проникала в литературу и разрабатывалась в ней[1]. Возникали устойчивые литературные традиции, которые, очевидно, способствовали воспитанию таких же традиционных навыков читательского восприя-

---

[1] См.: *Д. С. Лихачев.* Устные истоки художественной системы «Слова о полку Игореве». — «Слово о полку Игореве». Сборник исследований и статей под редакцией В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1950, стр. 74—76; *А. Н. Робинсон.* Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур. (Типология, оригинальность, метод). — «Славянские литературы. VI Международный съезд славистов (Прага, август 1968)». М., 1968, стр. 82—109.

тия литературы. В XVII в. эти явления стали расшатываться, обогащаться новым отношением к литературному творчеству, становящемуся постепенно более индивидуализированным. Однако определенный комплекс традиционных идейно-эстетических представлений и навыков еще не исчез и продолжал оказывать воздействие на литературное творчество. Это относилось и к начинавшей распространяться переводной литературе, которая подвергалась в ряде случаев влиянию старой русской традиции (литературной или фольклорной). Вопрос о том, в какой мере влияла воспринимающая среда на заимствуемые виды искусства, такие, например, как театр и драматургия, остается почти неизученным, но его изучение в известной мере подготавливается направлением работ, посвященных изучению древнерусской литературы предшествующих периодов. Это научное направление может быть кратко характеризовано следующим образом.

Исследование различных явлений традиционности, сначала в более или менее частных случаях (жанровых, стилистических), а затем и более общих (традиционности как условия развития древнерусской литературы) — все это давно привлекало внимание историков литературы. Первоначально на чрезвычайно характерном в данном отношении материале житий святых, позднее — «воинских повестей», ученые ясно показали тяготение древнерусских писателей к определенным структурным схемам творчества, стилистическим «канонам», «формулам» или «трафаретам», которые в пределах различных жанров и разных тем образовали хорошо разработанные и устойчивые литературные традиции, в значительной мере ограничивавшие возможности проявления индивидуального творчества [2]. В дальнейшем была сделана попытка выявить не только контактную зависимость, но и типологическую близость некоторых традиционно-эстетических явлений этого рода в древнерусской литературе и в фольклоре [3].

В науке постепенно стала формироваться мысль, что в основе существования художественно-стилистических традиций средневековья лежали определенные связи литературного процесса с социально-исторической действительностью. Для западноевропейских феодальных литератур было отмечено тяготение «к стилю жизни, к этикету» [4], констатация этикета, обязательного для князя, была замечена и в «Слове о полку Игореве» [5],

---

[2] См.: *В. О. Ключевский.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871; *А. С. Орлов.* Об особенностях формы русских воинских повестей (кончая XVII в.). М., 1902; *он же.* О некоторых особенностях стиля великорусской исторической беллетристики. — ИОРЯС АН, т. XIII, кн. 4, 1908; *В. В. Виноградов.* Проблема авторства и теория стилей. М., 1961, стр. 27—56.

[3] *А. Н. Робинсон.* К вопросу о народно-поэтических истоках стиля «воинских» повестей Древней Руси. — Сб. «Основные проблемы эпоса восточных славян». М., 1958, стр. 131—157.

[4] *Л. П. Карсавин.* Культура средних веков. Пг., 1918, стр. 219.

[5] *А. С. Орлов.* Слово о полку Игореве. М.—Л., 1938, стр. 37.

стилистические традиции стали рассматриваться как необходимая дань определенному «литературному этикету»[6] или «обряду»[7].

Очень ценная работа, предпринятая Д. С. Лихачевым и специально посвященная этой теме, позволила автору показать, что древнерусский писатель «влагал все исторически происшедшее в соответствующие церемониальные формы, создавал разнообразные литературные каноны», воинские эпизоды он подчинял «воинским представлениям, житийные — житийным, эпизоды мирной жизни князя — этикету его двора и т. п.»[8] Д. С. Лихачев проследил эти явления вплоть до литературных памятников XVI в. включительно и отметил, что «устойчивый и компактный вначале этикет становится затем все более пышным и одновременно расплывчатым и постепенно растворяется в новых литературных явлениях XVI и XVII вв.»[9]

Становление различных средневековых литературных традиций, их борьба и развитие, как можно допустить, были связаны с особенностями сословно-корпоративной структуры феодального общества, и эти явления нашли свое определение в понятии корпоративной поэтики[10].

Указанное направление научной мысли, как мы полагаем, наметило благоприятные перспективы для изучения зарождающихся в России в XVII в. новых литературных процессов. В условиях становления абсолютизма воздействие сословно-корпоративных требований верхушки феодального класса на литературу не только не ослабевает, но приобретает никогда ранее в такой степени не наблюдавшуюся идейную тенденциозность, формальную отчетливость и нормативную принудительность. Старые навыки литературной «этикетности» обогащаются новой эстетикой придворной «церемониальности» и, развиваясь далее, как мы полагаем, прокладывают пути для нормативов русского классицизма XVIII в.

Изучение этой проблематики представляет теоретический интерес для выяснения условий появления и развития нацио-

---

[6] *И. П. Еремин.* Киевская летопись как памятник литературы. — ТОДРЛ, т. VII. М.—Л., 1949, стр. 93.

[7] *И. П. Еремин.* Новейшие исследования художественной формы древнерусских литературных произведений. — ТОДРЛ, т. XII. М.—Л., 1956, стр. 289.

[8] *Д. С. Лихачев.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1967, стр. 94—95; ср.: *он же.* Литературный этикет Древней Руси (к проблеме изучения). — ТОДРЛ, т. XVII. М.—Л., 1961, стр. 5—16; *О. В. Творогов.* Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. — ТОДРЛ, т. XX. М.—Л., 1964, стр. 29—40.

[9] *Д. С. Лихачев.* Поэтика древнерусской литературы, стр. 103.

[10] *Л. Н. Робинсон.* Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур, стр. 55—65; *он же.* Задачи литературно-исторической типологии при изучении древнейшей русской литературы (факторы литературной однотипности и разнотипности). — В кн.: «Пути изучения древнерусской литературы и письменности». Редакторы Д. С. Лихачев, Н. Ф. Дробленкова. Л., 1970, стр. 19—30.

нальной русской литературы как единого и не обрывающегося на рубеже XVII и XVIII в. (в Петровскую эпоху) историко-литературного процесса, а также, по-видимому, позволяет более отчетливо представить соотношение между отечественными литературными традициями и заимствованными западноевропейскими литературными образцами. Тематика эта обширна и в пределах нашей работы может быть затронута только частично.

Необходимо отметить, что в историко-литературном отношении изучению этих вопросов благоприятствует появление в XVII в. письменных источников, в достаточной мере сохранившихся. Если явления литературной традиционности прослеживались для более ранних литературных эпох по-преимуществу в пределах литературного ряда, в известной мере предположительно связываясь с определявшими их нормами социальной действительности, то применительно ко второй половине XVII в. при изучении эстетики придворного церемониала и зависимых от нее литературных форм мы располагаем в качестве объективного критерия памятниками деловой и официальной письменности, которые дают наглядное представление об идейных запросах и церемониальных формах жизни высшего феодального общества.

Едва ли возможно правильно представить себе природу и характер эстетики церемониала, если не обратить внимания на составленное в 1656 г. под наблюдением Алексея Михайловича и лично им отредактированное сочинение: «Книга, глаголемая Урядник, новое уложение и устроение чина сокольничья пути» [11]. Известно, что охота с обученными для нее соколами была на Руси любимым развлечением феодалов с древнейших времен. Но только царь Алексей Михайлович, подобно императору Фридриху II [12], пришел к необходимости подчинить эту охоту специальному уставу («Уряднику»). Предисловие к «Уряднику» очень интересно, так как оно содержит обобщенные размышления и предписания, относящиеся к сущности церемониала или, как тогда говорили, «чина» [13]. Отныне никакое начинание не допускалось без особого «чина». «И по государеву указу, — говорилось в предисловии, — никакой вещи без благочиния и без устроения уряжнаго и удивительного не было; и чтобы всякой вещи честь и

---

[11] См.: «Собрание писем царя Алексея Михайловича с приложением Уложения сокольничья пути». Издал Петр Бартенев. М., 1856; далее страницы указываются в тексте в скобках.

[12] Фридрих II Гогенштауфен (1194—1250), император Священной Римской империи и сицилийский король, написал книгу об искусстве охоты с птицами («Religia librorum de arte venandi cum avibus»). Для Алексея Михайловича была переведена с немецкого языка «Книга о псовой охоте», а также «Книга лошадиного учения» (см.: *А. И. Соболевский.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб., 1903, стр. 111—114).

[13] «Чин» — порядок, устав, правило, подчинение, значение (*И. И. Срезневский.* Материалы для словаря древнерусского языка, т. III. СПб., 1912, стлб. 1519—1522).

чин и образец писанием предложен был, по тому: хотя мала вещь, а будет по чину честна, мерна, стройна, благочинна...» (89).

Глубокая убежденность в необходимости подчинения «всякой вещи» предопределенному для нее «чину» была одной из идеологических особенностей абсолютизма. Наиболее широкое отражение такие идеи нашли в знаменитом крепостническом «Соборном уложении» Алексея Михайловича, изданном в Москве в 1649 г. «Чин» различных сторон церковной и светской жизни был тщательно разработан во многих книгах. Главнейшим «образцом» в этом ряду церемониальных сочинений был «Чин поставления на царство царя Алексея Михайловича» [14].

Понятия «чина и образца» оказались связанными с понятием «красоты». Этот вопрос излагался в «Уряднике» вполне отчетливо — «А честь и чин и образец всякой вещи большой и малой учинен по тому: честь укрепляет и утверждает крепость; урядство же уставляет и объявляет красоту и удивление...» (90).

Приведенные рассуждения отличаются логической последовательностью и терминологической определенностью. Они представляют собой умелый подбор понятий, семантически и синонимически однотипных, ставших в достаточной мере отвлеченными.

Основные качества, которые царь Алексей Михайлович желал придать «всякой вещи», независимо от ее количественных показателей и значения («большой и малой»), состояли в «красоте и удивлении». Само понятие «вещи» как обозначения не столько какого-либо материального предмета, сколько определенного действия, подлежащего целенаправленной разработке, приобрело здесь обобщающий характер. Подобно этому и Симеон Полоцкий в прологе к своей пьесе «Комидия притчи о блуднем сыне» писал, что «государие премилостивии» увидят историю «блудного сына» (по евангельской притче театрализованную), «аки вещь живу» [15].

Представление о «красоте», соотнесенное с понятием всякой хорошо регламентированной («уряженной») «вещи», еще не стало самостоятельным эстетическим представлением о прекрасном. Ближайшим поводом для возникновения представлений о «красоте» было содержание и поэтическое описание регалий царской власти. Так, Симеон Полоцкий писал царевичу Алексею: «Бог же готует честный венец твоей главе, // Ю же в красоте

---

[14] «Чин поставления на царство царя и великого князя Алексея Михайловича». — ПДП, т. VII. СПб., 1882; далее страницы указываются в тексте в скобках. В XVII в. вышли печатные книги: «Чин исповеданию православным царем» (1630). «Чин исповеданию святейшим патриархом» (1630), «Чин избрания епископа» (1630), «Чины церковные» (1630), «Чин пещнаго действа» (1630), «Чин мироварения и мироосвящения» (1624), «Чин освящения воды» (1655), «Чиновник архиерейского служения» (1668 и 1677), «Три чина присяг» (1654).

[15] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., 1953, стр. 163.

зрести истинно желаю...»[16] «Красота» в данной литературной среде и в формулировках «Урядника» ограничивалась своей практической целенаправленностью, она связывалась с необходимостью «удивления», т. е. того эффекта, на который и рассчитывался церемониал, призванный поразить воображение присутствующих и прославить монарха. Главным средством для достижения такого эффекта объявлялось «урядство», т. е. стройный и неизменно повторяющийся распорядок всякого действия, который предусматривал его «благочиние», благопристойное устройство.

Требование особого «чина» стало основой всех придворных праздников, особенно пышных при царе Алексее Михайловиче[17]. Например, по поводу торжественного украшения вербы (в вербное воскресенье) в дворцовом документе 1668 г. говорилось: «...в неделю цветную все было по прежнему чину (марта 15-го). А верба была ныняшняго году устроена по государеву указу благолепно, первый год, а не тако просто, якож в минувших летах...»[18]

Создатели первой пьесы русского театра «Артаксерксово действо», И.-Г. Грегори и его помощники, несомненно задумывались над значением того понятия, которое выражалось в универсальном требовании «чина». В прологе пьесы, например, говорилось: «...дело бо его величества, власть, слава и чин есть...» (127). В пьесе Мардохей говорил: «Очи страшаться царского чина...» (152). Царь Артаксеркс спрашивал придворных: «Чиновно ли вы вси к царице приступали?» (137). Придворный Гегай говорил царице Есфири: «владей ныне сим чином» (172). Наконец, представление о «чине» начинало приобретать оценочно-эстетический характер. Один из придворных, восхваляя Есфирь, говорил, что она достойна «в красоте чину равнятися» (152). Мы увидим далее, что в спектакле все происходило так, как этого требовали нормы, обобщенно сформулированные в предисловии к «Уряднику сокольничья пути».

Итак, благодаря «чину» и «уряжению» всякая «вещь» должна была обрести необходимые ей идейно-эстетические признаки: она становилась «честна, мерна, стройна, благочинна». При этих условиях, очевидно, отсутствие необходимого «чина» или нарушение «урядства» лишило бы «вещь» и ее достоинства («чести»), и ее «красоты».

Содержание этих понятий оставалось бы не совсем ясным, если бы оно не укреплялось понятием «образца» как авторитет-

---

[16] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, [1678]. — ГИМ, Синод. собр., № 287, л. 68 об.

[17] И. Е. Забелин отметил: «С этого времени во всех тогдашних церковных и царских обрядах вообще замечается необыкновенное великолепие и пышность» (*И. Забелин.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст., ч. 1. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. Изд. 3. М., 1895, стр. 409).

[18] Цит. по кн.: *И. Забелин.* Указ. соч., стр. 409—410.

ного примера для церемониальной демонстрации «вещи». Естественно, такой «образец» должен был исходить от носителя абсолютной власти. Этот принцип нашел свое символическое выражение в пьесе «Иудифь», в той сцене, где вавилонский царь Навуходоносор вручает свой меч полководцу Олоферну и говорит, что этот меч сам укажет ему пределы необходимых завоеваний: «Тот же самой меч... образец ти покажет» (18) [19].

Все перечисленные нами благоприобретенные свойства «вещи» были придворными определениями, детализирующими разные смысловые значения устанавливаемого порядка. «Вещь» начинала вызывать почитание и чествование («честь»), отличалась соразмерностью своему назначению, достойным устройством. Такие принципы «Урядника» как свода определенных правил имели четко выраженное предназначение: «честь укрепляет и утверждает крепость». Это требование обеспечивало твердость и непреложность всякого придворного церемониала. Итак, почитание было необходимо, потому что оно «утверждает крепость», а «стройный порядок нужен, так как он придает этому почитанию благопристойное внешнее выражение — «объявляет красоту».

Практическому осуществлению этих серьезных и сложных требований «красоты» и «удивления» придавалось большое значение: в законодательном порядке («по государеву указу»), как говорилось в «Уряднике», для всякого начинания государственно-придворного обихода было предложено заранее в письменной форме составлять специальные уставы, «чтобы всякой вещи честь и чин и образец писанием предложен был» [20].

Нет сомнений в том, что в предисловии к «Уряднику» давалась в императивной форме кратко и ясно выраженная программа нормативной эстетики, имевшей придворно-репрезентативный характер. Важно отметить, что эта эстетика «уряжения» (порядка), свойственная русской придворной действительности, оказывалась весьма близкой тем европейским эстетическим концепциям, которые несколько ранее формировались в русле течения барокко. Известный венгерский филолог Т. Кланицаи по этому поводу пишет: «Чтобы дать представление о характере философии и науки барокко, процитирую слова немецкого ученого Иоганна Генриха Альштеда (1588—1638), который в конце своей жизни был профессором одной из венгерских академий. В большой энциклопедии, опубликованной им в 1630 г., он писал: «Не существует ни-

---

[19] Текст цит. по изд.: «Первые пьесы русского театра». М., «Наука», 1972; здесь и далее листы указываются в тексте в скобках.

[20] См. значения отмеченных выше слов: «урядник» — устав; «уряжение» — распорядок; «благочиние» — благопристойный порядок; «честь» — почет, прославление; «образец» — показательный пример; «мерный» — умеренный, содержащий меру; «стройный» — находящийся в порядке, пристойный, удобный (*И. И. Срезневский.* Указ. изд., т. II, стлб. 244; т. III, стлб. 552, 1262, 1263, 1571, 1572, 1573; *В. Даль.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. II, стр. 369; т. IV, стр. 341, 510).

чего более прекрасного, более плодотворного, чем порядок. Именно порядок определяет ценность и место вещей на огромной сцене жизни. Порядок душа всего. Этот порядок и есть храм Бога»[21]. Близость этих представлений и понятий с изложенными выше воззрениями «Урядника» совершенно очевидна. Мы полагаем, однако, что здесь обнаруживается не столько явление контактных связей, возможность которых не исключается, сколько типологическая близость определенных социально-идеологических процессов.

* * *

Каким же образом осуществлялась эта программа «чина» и «уряжения» на практике? В этом отношении очень показательна изложенная в том же «Уряднике» торжественная церемония посвящения одного из «рядовых сокольников» в «начальные сокольники», не менее сложная и символичная, чем западноевропейские обряды рыцарских посвящений. Обратим внимание на некоторые стороны этого любопытного акта, которые позволяют нам приподнять завесу времени над тем, что́ именно и каким образом «объявляло» современникам изучаемой эпохи желаемую «красоту и удивление».

Особое место в церемонии занимала встреча сокольниками царя в великолепной «соколиной избе». Разыгрывалось целое «действо», проникнутое ритуальным пафосом. Закончив долгие приготовления, «урядя и устроя все по чину, станет сам подсокольничий (начальник охоты, дворянин П. С. Хомяков. — *А. Р.*) перед нарядом (рассаженными на стульях соколами. — *А. Р.*), мало поотступя от стола направо. А стоит в ферезее (особой комнатной одежде. — *А. Р.*), надев шапку искривя, и дожидается государева пришествия...» (95). И вот эта немая сцена оживала: «Как государь (следует титул. — *А. Р.*)... придет... и, пришед, изволит сесть на своем государеве месте, и старший подсокольничий с начальными сокольниками, и с рядовыми старыми сокольниками... челом ударит» (95)[22]. Как писал о подобных случаях уже упоминавшийся нами Яков Рейтенфельс, все приветствовали царя, «падая ниц и опуская голову до самой земли: это называется на их языке — бить челом» (86).

«Урядник» почти превращался в своеобразную пьесу с четко разграниченными ролями, риторическими диалогами, пространными ремарками. Он не становился театральной пьесой в силу своей документальности: его «роли» предназначались для опреде-

---

[21] *Т. Кланицаи.* Что последовало за Возрождением в истории литературы и искусства Европы? — В кн.: «XVII век в мировом литературном развитии». М., 1969, стр. 98.

[22] Этот оборот речи из «Урядника» типичен для официальной письменности данной эпохи; см. сопоставления: *А. Н. Робинсон.* Из наблюдений над стилем Поэтической повести об Азове. — «Уч. зап. МГУ», вып. 118. Труды кафедры русской литературы, кн. 2. М., 1946, стр. 50.

ленных лиц, названных по именам, и в целом он был предназначен для одной реальной церемонии. Подготовка к этой церемонии, несомненно, имела характер театральных репетиций, так как назначенные для участия в ней дворяне должны были тщательно разучивать свои «речи», совместно и согласованно повторять свои действия. Вот как, например, должен был происходить вызов «нововыборного сокольника» к царю: «И подсокольничий, постояв мало, пошлет по нововыборнаго рядового первого сокольника первыя статьи, Кирсанка Собакина, и молвит: «Кирсан, по государеву указу зови нововыборнаго Ивана Гаврилова к государской милости: се время чести и части его быти: и час приближился его веселию; чтоб шел не мешкав». И Кирсан молвит: «Готов итти по государеву указу к нововыборному...» (98). Эстетика «чина и образца» требовала точного повторения воспринятых речей. «А пришед Кирсан к нововыборному и молвит: «Иван Гаврилович Ярыжкин, по государеву указу прислал меня старший подсокольничий Петр Семенович Хомяков, а велел тебя звать к государской милости, и сказать тебе дивную речь: се де время чести и части твоей быть, и час приближился твоему веселию, и чтоб итти тебе не мешкав» (98).

«Урядник» представляет собой документальный памятник, стоящий на грани драматургии. Для создания его были необходимы и отличные навыки придворно-канцелярской письменности, и несомненные литературно-театральные способности.

«Потешный» придворный церемониал отличался серьезностью и строгостью своих правил. Это подтверждается сходством такой малой «вещи», как «чин» избрания «сокольника», с таким торжественнейшим официальным актом, каким был «чин поставления на царство» Алексея Михайловича. Например, приведенная выше сцена встречи царя в «соколиной избе» по своей структуре напоминает встречу царя в Успенском соборе перед коронацией: «А как великий государь... Алексей Михайлович... изволил притти в соборную церковь, тогда дьяки певчие пели ему, государю, многолетие по обычаю... А патриарх ожидал его, государя, у своего места... патриарх же срете его по чину... Государь же стал у ево патриарша места, а патриарх стоял тогда близь своего места со всем освященным собором...» (10). Торжественные речи, которыми обменивались царь и патриарх, риторические и пространные, почти полностью текстуально совпадали, так как нужен был не какой-либо обмен различными сведениями, а, напротив, ритуальное повторение одних и тех же истин. Точно такой же обмен речами, но как бы в миниатюре, наблюдался и в «Уряднике». Любопытно, что речь царя при «поставлении на царство» строго регламентировалась «чином» церемониала: он «изволил говорить речь по чиновнику» (10). Торжественность церемонии подчеркивалась ее неторопливостью, обозначенными паузами, которые фиксировали действие наподобие театральных ремарок. В «Уряднике»: государь «изволит сесть на своем месте...», «мало

посидев, пойдет в свои хоромы», подсокольничий «отступает на свое место», «... и мало постояв», «... постояв мало» и т. п. В «Чине поставления на царство» давались такие же указания: «А потом святейший Иосиф, патриарх... приим (царя. — *А. Р.*) за десную его руку, посадил на царском его месте, и потом сам сел на своем патриаршем месте...» (23), «посидев мало, встали» (23), «мало посидев, встали» (11).

В соответствии с такими же требованиями осуществлялись и описывались церемонии приемов русских посланников при дворах европейских государей. Так, например, описывали свой прием у герцога Тосканского во Флоренции (в 1659 г.) знатный дворянин посланник В. Б. Лихачев и дьяк Иван Фомин: «И после тово князь (герцог. — *А. Р.*) сел в креслах. И царскаго величества посланником в креслах сесть велел же от себя недалече. И посидя посланники немного, из полат пошли к себе...», «И посидя немного, посланники встали, а князь встал же и стоял, сняв шляпу, а Иван (Фомин. — *А. Р.*) говорил речь...»[23]

Так создавалась по «чину и образцу» церемониальная театрализация официального и частного придворного быта. Уместно поставить вопрос: чем же она стимулировалась?

В Древней Руси установившиеся обряды и обычаи считались нерушимыми и с трудом вытеснялись новыми обычаями. Поэтому предпринятое Алексеем Михайловичем обновление церемониала было делом трудным и вводилось силой царской власти. Готовясь к свадьбе, юный царь изменил традиционный обряд и заранее дал понять придворным, что требует от них беспрекословного послушания. Для этого случая он отменил традиционное «местничество» и сообщил, что вельможи займут «места» не по своей «породе», а по новому «чину», т. е. не по старому обычаю, а в зависимости от благорасположения к каждому из них молодого «самодержца». «Чтоб они, — говорилось в указе, — к тому дни (к свадьбе. — *А. Р.*)... в том чину, кому где указано, были готовы без мест, не по роду»[24]. Новый обычай вводился вместо старого под страхом репрессий: «А как у него (у царя. — *А. Р.*) будет радость, и в те дни будет кто из них, бояр и окольничих и думных... учинять в свадебном деле, породою своею или местами или чином, какую смуту... и того, за его

---

[23] Здесь цитируется пространная редакция «статейного списка» В. Б. Лихачева по ПДС, т. X. СПб., 1871, стр. 560, 577.

[24] *Г. Котошихин.* О России в царствование Алексея Михайловича. Изд. 4. СПб., 1906, стр. 6. Абсолютизм нуждался в верной «службе», ради которой он и ломал «родовые» привилегии: отсюда исходил принцип оценки людей по их личным качествам, а не по происхождению, получивший развитие в царствование Петра Великого. Еще Симеон Полоцкий советовал царю Федору: «Верныя службы тщися воздати, // По достоинству в чины возвыжшати» («Рифмологион», л. 527 об.). См.: *С. О. Шмидт.* Местничество и абсолютизм (к постановке вопроса). — «Абсолютизм в России (XVII—XVIII вв.)». М., 1964, стр. 168—205.

ослушание... казнити смертию безо всякаго милосердия, а поместья и вотчины взяти за царя»[25].

Вводя в действие «Урядник», предназначенный для соколиной «потехи», царь поступал точно так же. Выбираемому на новую «должность» дворянину И. Г. Ярыжкину, стоявшему перед царем, специальный «соколиный подьячий» читал царский «указ», предписывавший ему «служить» государю и «тешить» его «до кончины живота своего». За это, говорилось ему, «пожалован будешь», если же станешь «непослушлив» — «и тебе не токмо связану быти путы железными», но и «без всякой пощады быть сослану на Лену» (104). Если вспомнить, что охота, как и другие начинания придворной жизни, находилась в ведении Приказа тайных дел[26], как особого органа власти и контроля, то непреложность всех царских нововведений не могла вызвать у придворных каких-либо сомнений. Естественно, что в таких принудительных условиях всякая «потеха» со своими «чином», «образцом» и «красотой» сохраняла характер развлечения только для монарха. Все остальные несли свою «службу» и рассматривались, скорее всего, как необходимый предмет обстановки. После церемонии в «соколиной избе» устраивался торжественный обед, но не для дворян-охотников, а для соколов — царских любимцев, которых сокольники, сидя за столом, кормили из своих рук. При этом сокольникам полагалось «садиться за стол по чину и по росписи» (114).

В таком же духе устраивались официальные дворцовые обеды, которые представляли собой не менее театрализованный «образец» церемониала. Когда был дан обед в честь православного араба патриарха Макария Антиохийского (в 1655 г.), как писал об этом бывший при нем его сын Павел Алеппский, «министров и приближенных царя посадили за длинным столом, и каждый из них, прежде чем сесть, подходил, кланялся до земли царю, шел и садился» (25)[27]. «Чин» обеда имел особое символическое значение. Дело в том, что обед фактически подавался одному человеку, Алексею Михайловичу, а он уже в знак своей «милости» передавал блюда своим гостям. Павел записывал: «стольники стали подносить царю большие продолговатые хлебы, которые он рассылал для раздачи всем присутствовавшим: сначала патриархам (Макарию и Никону. — *А. Р.*)... потом всем своим вельможам... Таков у него обычай за столом. Смысл его такой: «Всякого, кто ест этот мой хлеб и изменит мне, оставит

---

[25] *Г. Котошихин.* Указ. соч., стр. 6.

[26] Описывая Приказ тайных дел, Г. Котошихин замечает: «Да в том же Приказе ведомо царская летняя потеха, птицы, кречеты, соколы...» (там же, стр. 85; см. выше, стр. 38—42, 47).

[27] «Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским», вып. 3. Перевод с арабского Г. Муркоса. М., 1898; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

бог» (25). Раздача кушаний и вин превращалась в крайне растянутое и напряженное представление, по существу исключавшее возможность наслаждения роскошным обедом как таковым. «Стольник, взяв блюдо... выкрикивал: «Такой-то, сын такого-то! <г>осударь царь Алексей... жалует тебя этим от своей милости». При этом тот вставал, кланялся царю издали и, принимая, целовал хлеб и пищу» (26). Обедающие не могли себе позволить съесть эту пищу, они ее «отсылали домой как великое благословение от трапезы царя...» (26). Наконец, писал Павел, «нам стало невмоготу... мы... погибали от усталости, стояния и холода... Наши умы были поражены изумлением при виде таких порядков...» (29—30). Однако самочувствие гостей, для которых устраивался этот прием, во внимание не принималось: надо всем господствовал церемониал.

Структура всякого придворного церемониала данной эпохи представляла собой разработанное до мельчайших деталей, сюжетно-развивающееся, торжественное, искусственно замедленное действие («действо»). Это действие состояло из многоступенчатого повторения того «волевого» импульса, который исходил от царя, затем в строгой иерархической последовательности передавался от исполнителя к исполнителю и снова в такой же последовательности, уже в реализованной форме, возвращался к царю. Нередко в таких церемониалах «воля» монарха обретала форму «милости», распространяемой на подданных. Церемониал становился важной организующей формой развития придворной культуры. Он требовал определенных устойчивых идей, ритуальных действий, установленных формул словесного выражения, он обладал своеобразной эстетикой.

Теперь мы получили обоснованную возможность по-новому подойти к вопросам формирования идейно-эстетических принципов того искусства, которое отвечало потребностям высшего феодального общества в России второй половины XVII в. Наиболее наглядно эти явления обнаружились при устройстве первого русского театра.

* * *

Было бы трудно создать исторически правомерное представление о происхождении и идейно-эстетических особенностях первого русского театра без выяснения взглядов на театр самих его современников и организаторов, без раскрытия социально-идеологических условий его возникновения.

Когда возникает в какой-либо стране театр как новый для нее род искусства, современники этого события не могут не задаваться вопросами: что такое театр? для чего он? Нет сомнений в том, что определенное представление о театре вообще, и о первом московском театре в особенности, уже сложилось в русском феодальном обществе 70-х годов XVII в.

Сведения о европейском театре неоднократно поступали к русским царям от их послов задолго до устройства театра в Москве. Например, князь А. М. Львов-Ярославский сообщал о том, что он со своим посольством, после обеда у польского короля Владислава (в 1635 г.), был на «потехе» (в театре), «а потеха была, как приходил к Иерусалиму ассирийского царя воевода Алаферн и как Юдифь спасла Иерусалим» [28]. Это была постановка на популярный библейский сюжет «Иудифи», который впоследствии был положен в основу второй пьесы русского театра. Посланник В. Б. Лихачев, уже упоминавшийся, составил целый раздел в своем отчетном «статейном списке» — «О комедиях». Когда «грандука», герцог Фердинанд, сообщал посланник, «приказал играть, — объявилися палаты, и быв полата — и вниз уйдет, и того было шесть перемен; да в тех же палатах объявилося море, колеблемо волнами, а в море рыбы, а на рыбах люди ездят; а вверху палаты небо, а на облаках сидят люди: и почали облака и с людьми на них опущаться...» (350) [29]. Описания эти показывают, что непривычные к театру русские зрители совершенно не замечали театральной условности и были всецело охвачены чувством иллюзии действительности. Несомненно, такое восприятие спектакля было характерным и для первого русского театра в Москве. «Да спущался с неба ж, — продолжал посланник, — на облаке сед человек в корете, да противу его в другой корете прекрасная девица, а аргамачки (кони. — *А. Р.*) под коретами как быть живы, ногами подрягивают...» (350). Батальная сцена совершенно покорила членов посольства: «А в иной перемене объявилося человек с 50 в латах, и почали саблями и шпагами рубитися, и из пищалей стреляти, и человек с три как будто и убили...» (351).

Подобного рода конкретные сведения о театре имели существенное значение для русского придворного общества. Но еще более важными были обобщенные представления о театре, которые черпались из авторитетных религиозно-учительных и историософско-провиденциальных источников. Одна из концепций такого типа не могла не произвести на русских читателей, особенно представителей феодальных кругов, яркого впечатления. Эта концепция восходила к давним временам. Когда на закате античного мира византийские «отцы церкви» учились у знамени-

---

[28] *С. М. Соловьев.* История России с древнейших времен, т. 9—10, кн. V. М., 1961, стр. 183.

[29] «Статейный список посольства дворянина и боровского наместника Василия Лихачева во Флоренцию в 7167 (1659) годе». — «Древняя Российская Вавлиофика», ч. IV. Изд. 2. М., 1788; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках. Есть также упоминание о том, что в Москве в 1664 г. в доме английского посольства, помимо пиров и балов, было «даже театральное представление» («Посольство в Россию графа Карлейля». — «Отечественные записки». СПб., 1855, кн. 11, отд. II, стр. 59).

тых риторов-язычников, чтобы бороться с ними, они отвергали греческий театр. Но в поисках собственного провиденциального объяснения мира раннехристианские писатели восприняли у них и развивали свое символическое представление о театре.

В 1641 г. в Москве на царском Печатном дворе был издан обширный сборник «слов» великого оратора христианской древности (IV в.) Иоанна Златоуста «Маргарит» (т. е. «Жемчуга»), в котором говорилось, вернее вещалось, что сама «земная» человеческая жизнь по существу только пролог к жизни «вечной» и в таком свете даже острейший социальный вопрос всех времен (богатство одних и нищета других) оказывается всего лишь быстротечным театральным представлением. «Яко же бо на игрищи, — читали москвичи у Златоуста, — лицеподобия царей, и воевод, и врачев, и ветий, и мудрец, и воин приемлюще нецыи (т. е. актеры. — *А. Р.*) входят, ничто же от них суще тии, сице убо и в настоящем житии и нищета, и богатство лицеподобия точию суть»[30]. Если снять с богача «маску», то в душе его можно найти «бедность в добродетели». Истинное же значение каждого человека обнаруживается лишь «там», после его смерти, когда театральное зрелище («игрище») жизни завершится. Для пояснения этой христианской философии Златоуст обращался к характеристике греческого театра. «Если сидя в театре («на позорищи»), ты видишь кого-либо из играющих, имеющего внешность («лицеподобие») царскую, ты не восхваляешь его и не считаешь царем... Но зная, что это некто с рынка («от торжищных»), может быть, веревочник («плетец») или медник («меди кузнец»), ты оплюешь («оплеваеши») тех людей из-за их ничтожества («худости»)...»; ведь «тот, который на сцене в царя или в полководца превращается, часто бывает рабом...»[31]. Это известнейшее поучение, хранившее следы раннехристианского демократизма, не щадило, как мы видим, ни социальной действительности своего времени, ни самого театра.

Русские читатели XVII в. имели все основания рассматривать суждения Златоуста о жизни-театре как свое традиционное убеждение. Но это убеждение имело типологическую аналогию с близкими ему западноевропейскими воззрениями. Как мы видели, исследователи европейского барокко XVII в., отмечая тенденции театрализации придворной жизни, именно к этим обстоятельствам относят представления о том, что «порядок» определяет ценность «вещей на огромной сцене жизни». «Не слу-

---

[30] [*Иоанн Златоуст.*] Маргарит. М., 1641, л. 254—254 об.; перевод: «Подобно тому как на сцене появляются некие, принимающие на себя внешность царей, и военачальников, и врачей, и ораторов, и мудрецов, и воинов, на самом деле не будучи таковыми, так и в настоящей жизни и бедность, и богатство являются только масками...»; далее церковнославянский текст «Маргарита» дается нами в переводе и с некоторыми сокращениями.

[31] Там же.

чайно говорили, — пишет Т. Кланицаи, — что весь мир — это огромный театр, на сцене которого играет все человечество»[32]. Знаменитый теоретик «новой поэзии» барокко итальянец Э. Тезауро, как указал И. Н. Голенищев-Кутузов, считал, что «жизнь не только сон, она и театральное действо»[33]. Эти справедливые наблюдения нуждаются, однако, в историческом уточнении: подобного рода философско-эстетические концепции лишь актуализировались в эпоху европейского барокко, но они не были ее порождением. Уходя своими корнями в античную культуру и раннее средневековье, такие представления не забывались и в позднейшие времена, сохраняя, например, свое значение и в преддверии эпохи Просвещения. Так, французский поэт Ж.-Б. Руссо (1671—1741) в одной из эпиграмм писал:

Наш свет — театр, жизнь — драма; содержатель —
Судьба; у ней в руке всех лиц запас:
Министр, богач, монах, завоеватель
В условный срок выходят напоказ[34].

В XVII в. эти представления о жизни-театре казались настолько убедительными, что они сделались предметом провиденциально-историографических разработок, т. е. служили задачам исторической науки своего времени. История человечества казалась единым огромным театром. Видный немецкий историк Вильгельм Стратеман выпустил в свет (в Иене в 1656 г.) свою книгу по всемирной истории под названием «Theatrum historicum exhibens Memoriae juvendae causa...», которая позже была переведена на русский язык и издана по указу Петра Великого: «Феатрон, или Позор исторический, изъявляющий повсюдную историю. ..». В предисловии, написанном для русского читателя, социально-нравоучительное значение подобного всемирного «театра» разъяснялось очень наглядно: «Книга же сия... правильно и истинно Позор[35] нареченна. Сие бо есть Феатрон[36]... намерение, да видящии подвизаются ко благому отвращаются же от злодеяний.. .увидит всяк в сем Феатре всея жизни своея состояние...»[37] Все здесь было для русских читателей новым и

[32] *Т. Кланицаи.* Указ. соч., стр. 99; см.: *Л. Е. Пинский.* Шекспир. М., 1971, стр. 48—100; *А. А. Тахо-Годи.* Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков. — «Искусство слова». М., 1973, стр. 306—314.

[33] *И. Н. Голенищев-Кутузов.* Барокко и его теоретики. — В кн.: «XVII век в мировом литературном развитии», стр. 143; речь идет о трактате Э. Тезауро «Подзорная труба Аристотеля» (впервые изданном в 1655 г.).

[34] Перевод П. П. Вяземского (1818); оригинал «Ce monde-ci n'est qu'une oeuvre comique Où chacun fait ses rôles différents» (см.: «Французские стихи в переводе русских поэтов XIX—XX вв.». На французском и русском языках. М., 1969, стр. 62—63).

[35] Т. е. зрелище, представление.

[36] Театров.

[37] «Феатрон, или Позор исторический, изъявляющий повсюдную историю Священного писания и гражданскую чрез десять исходов и веки всех

привлекательным, но тезис: «увидит всяк» (т. е. каждый человек) в этом театре нечто полезное для понимания своей собственной жизни — был наиболее характерен для Петровской эпохи. Понятие «Феатра» послужило также для идейной интерпретации государственных событий. Поднося царю Петру от имени Сената титул императора, канцлер Г. И. Головкин торжественно произнес: «единыя вашими неусыпными трудами и руковождением мы, ваши верные подданные из тьмы неведения на феатр славы всего света... произведены и в общество политичных народов присовокуплены» [38].

В более ранние времена, когда зародился русский театр как придворный театр закрытого типа, зрителем в нем мог быть отнюдь не «всякий», а представление о русском «театре славы» еще не сложилось. Но представление о всеобщем историческом «театре» — «позорище» уже образовалось, хотя и на основе более архаичного варианта той же концепции, который черпался читателями из трудов историка более раннего и более популярного. В «Предисловии православному читателю» перевода «Анналов» итальянского кардинала Цезаря Борония говорилось о «комедии мира» в масштабах грандиозных: «Хощеши ли видети, аки на позорищи, комедию мира сего: пременение и пагубу великих царств и цезарей, и непостоянное благополучие их...» [39] Историческая «комедия» была в высшей степени поучительна: она предостерегала царей от «пагубы великих царств». Как раз такое мироощущение торжества власти и тревоги за ее устойчивость было характерным для всякого зарождающегося абсолютизма, в том числе и российского, и оно нашло прямое выражение в первом московском театре.

Если, по убеждению современников, театральное «игрище», представленное «рабами», должно было заставить самих «царей» и «воевод» задуматься над смыслом жизни, если провиденциальная «история» и «комедия» должны были приносить явственную пользу своим созерцателям, то возникал вопрос: кого же из таковых могла более всего обеспокоить проблема «переменения» судеб великих «царств» и «царей»? Применительно к русским условиям прямым адресатом этой историософии века был, разумеется, тот созерцатель «позорища», который владел «царством»

царей, императоров, пап римских и мужей славных от начала мира даже до лета 1680 в кратце, ради удобнаго памятствования чрез Вилгелма Стратеммана собранный...» СПб., 1724, л. 2 об.

[38] Цит. по кн.: *Е. Шмурло.* Петр Великий в оценке современников и потомства, вып. I (XVIII век). СПб., 1912, стр. 8.

[39] «Деяния церковная и гражданская от рождества господа нашего Иисуса Христа. Из летописаний Кесаря Барония собранная...». М., 1719, л. 2; это был перевод сокращенного польского издания данного сочинения, которое в первом издании называлось: «Annales ecclisiastici. Autore Caesare Baronio... Romae ex Typographia Vaticana», t. 1—12. [Roma], 1588—1607. Переводы сочинений Ц. Барония распространялись в России в рукописях задолго до указанного издания и были достаточно известны читателям XVII в.

в действительности, т. е. «самодержец всея Великия и Малыя и Белыя России» Алексей Михайлович.

История и современность казались в те времена своеобразным хорошо упорядоченным «театром» царя «небесного». Как только царь «земной» устроил для себя придворный театр, у побывавших в нем немногих современников, несомненно, возникала иллюзия такого же типа: на «комедии» библейская история и живая действительность оказались как бы совмещенными, они символически объединялись в духе историософско-поучительных представлений эпохи. Такая иллюзия возникала из самих условий зарождения первого придворного театра, из его идейно-эстетической природы и сценической структуры.

* * *

Для разъяснения этих вопросов обратимся теперь к рассмотрению тех необычных и очень трудных социально-исторических условий, в которых происходило рождение русского театра.

Русские документальные сведения о придворном церемониале и о театре хорошо дополняются еще недостаточно изученными свидетельствами двух образованных иностранцев, один из которых был очевидцем, а другой — участником устройства театра.

Уже упоминавшийся Яков Рейтенфельс гостил в Москве у своего дяди датчанина Иоганна Розенбурга, который был главным царским врачом. Рейтенфельс вращался в среде придворных медиков-иностранцев около двух лет (1670—1672) и не мог не знать саксонца Лаврентия Рингубера, медика-студента Лейпцигского университета, который в это время был ассистентом другого царского врача, Лаврентия Блюментроста, последний же был отчимом И.-Г. Грегори [40] — автора первой пьесы русского театра. Лютеранин Иоганн Готфрид Грегори (родившийся в Мерзебурге в 1631 г. в семье медика), как известно, приехал в Москву в 1658 г. и служил в качестве учителя в одной из школ Немецкой слободы. Он выезжал в Германию (1660—1662) для получения духовного образования, а по возвращении (уже в сане пастора и со степенью магистра) занял должности второго пастора «Офицерской кирки» и руководителя школы при ней [41].

---

[40] Вопрос о личном знакомстве Я. Рейтенфельса и Л. Рингубера представляет интерес в связи с однотипностью их впечатлений об организации московского театра. Встречи обоих авторов могли происходить не только в Москве, но в дальнейшем и во Флоренции, где Я. Рейтенфельс писал книгу «О Московии» для герцога Козьмы, к которому в 1678 г. приезжал Л. Рингубер. Герцог Козьма был сыном герцога Фердинанда, театр которого посетил и описал упомянутый выше посланник В. Б. Лихачев.

[41] Сведения о И.-Г. Грегори см.: *Д. В. Цветаев.* Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890; «La comédie d'Artaxerxès (Артаксерксово действо) présentée en 1672 au Tsar Alexis

Драматург Иоганн Готфрид Грегори (гравюра 1667 г.).

В своей большой книге «О Московии» [42] Я. Рейтенфельс писал, что царь Алексей Михайлович разрешил «иностранцам, проживающим в Москве, дать ему театральное представление, состоящее из пляски и «Истории» об Агасвере и Есфири, драматически обработанной. Дело в том, что, наслышавшись от многих послов, что перед европейскими государями часто даются театральные представления с хорами и иные развлечения... он както неожиданно приказал представить ему образчик сего в виде

---

par Gregorii le pasteur». Texte allemand et texte russe publiés par Andre Mazon et Frédéric Cocron, Paris, 1954, p. 13—31; «Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в.». Подготовка текста, статья и комментарии И. М. Кудрявцева. М.—Л., 1957, стр. 11—14.

[42] *Yacobus Reutenfels.* De rebus Moscoviticis ad Serenissimum Magnum Hetruriae Ducem Cosmum Tertium. Patav, 1680 (в Падуе); *Yacob Reutenfels.* Das grosse und mächtige Reich Moscovien... Nürnberg, 1687. (Перевод этого сочинения на русский язык указан выше.) Благодаря этим изданиям сведения о первом театре в России стали известны современникам в разных странах Западной Европы.

какой-нибудь французской пляски (in tripudio aliguo Gallico). Поэтому, вследствие недостатка времени, в одну неделю со всевозможной поспешностью, было приготовлено все нужное для хора. Во всяком другом месте, кроме Москвы, необходимо было бы просить перед началом у зрителей снисхождения к плохому устройству, но русским и это казалось чем-то необыкновенно художественным, так как всё, и новые, невиданные одежды, незнакомый вид сцены, самое, наконец, слово «иноземное», и стройные переливы музыки, — без труда возбуждало удивление. Сперва, правда, царь не хотел разрешить музыку, как нечто совершенно новое и, некоторым образом, языческое, но когда ему поставили на вид, что без музыки нельзя устроить хора, как танцовщикам нельзя плясать без ног, то он, несколько неохотно, предоставил все на усмотрение самих актеров. На самое представление царь смотрел, сидя перед сценой на кресле (sella), царица с детьми сквозь решетку или, вернее, сквозь щели особого досками отгороженного помещения, а вельможи (из остальных никто более не был допущен) стояли на самой сцене» (88—89). По словам автора, «хвалебные стихи» были пропеты «царю Орфеем, прежде чем он начал плясать между двумя движущимися пирамидами...» (89) [43].

Таковы были по преимуществу внешние формы осуществления театрального представления. Но уже отмечаются некоторые требования эстетики церемониала — и неожиданное «удивление», и строгий распорядок в зрительном зале.

«Записки о поездке в Россию» Л. Рингубера, одного из устроителей театра, позволяют в большей мере судить о внутренних факторах этого начинания. «Великий царь Московский, — говорится в «Записках», — пожелал забавляться комедией. Искали человека, способного поставить на сцену драму. Поручили это дело пастору Грегори, считавшемуся способным написать драматическое сочинение...», Грегори «написал совместно со мною [44] трагико-комедию Агасфер и Эстер. В течение трех месяцев я готовил мальчиков к участию в этом представлении на немецком и на славянском языке («Germanice et Slavonice»). Самое представление происходило 17-го октября 1672 года. Царю до того понравилась игра, что он смотрел ее в продолжение целых десяти часов, не вставая с места. Этот случай, без сомнения, будет

---

[43] По-видимому, балет «Орфей» был поставлен в феврале 1673 г. и представлял собой переработку виттенбергского балета «Орфей и Эвридика» (1638), сочиненного профессором элоквенции Августом Бухнером (см.: *П. О. Морозов.* История русского театра до половины XVIII ст. СПб., 1889, стр. 148, 188—190). Я. Рейтенфельс настолько хорошо был знаком с этой постановкой, что даже привел в оригинале (на немецком языке) текст тех панегирических куплетов, которые пропел «Орфей» русскому царю.

[44] Л. Рингубер указывает на свое соавторство: «...scripsit ergo me socium», и далее — на сотрудничество в подготовке спектакля.

началом дальнейших успехов» (29) [45]. Оба автора, Я. Рейтенфельс и Л. Рингубер, судили о первой пьесе театра «Артаксерксово действо» по ее первоначальному (немецкому) варианту: они называли имена героев, Агасфер и Эстер, в соответствии с немецким текстом, а не «Артаксеркс» и «Есфирь», как это было введено при переводе пьесы на русский язык [46]. Оба автора отметили личную инициативу Алексея Михайловича в устройстве театра и его центральное положение в качестве зрителя пьесы. Это был тот «случай» — обратим внимание на эту типично придворную ситуацию, — который сулил дальнейшие «успехи».

Однако на первых порах, по свидетельству Л. Рингубера, — и это для нас наиболее интересно — дело обстояло далеко не так благополучно. И.-Г. Грегори занялся сочинением пьесы крайне неохотно, «волей-неволей» («En nolentem volentem eo adigit...») (29). Мы можем представить себе те сомнения, которые охватили лютеранского пастора, магистра богословия И.-Г. Грегори, когда ему было предложено стать драматургом и руководителем труппы. Не говоря уже о собственной, новой для него не совсем благочестивой роли в таком деле и о связанном с ним риске, он, очевидно, не мог не призадуматься над тем, что теперь ему предстояло превратить своих учеников, духовным наставником которых он был, в «комедиантов», призванных тешить царя-иноверца.

Л. Рингубер отметил, что царь пожелал «забавляться комедией». Еще в 1637 г. русские послы сообщали царю о том, что они побывали в польском придворном театре, а была там «комедия, по-русски потеха» [47]. Сами актеры московского театра отмечали в документах (в 1675 г.), что они собраны для «комедийной потехи» [48]. В придворном дневнике указывалось, что в 1674 г. была в селе Преображенском «комедия и тешили его, великого государя, иноземцы», «и тешили великого государя немцы ж, да люди боярина Артамона Сергеевича Матвеева...» [49] Эти определения точно соответствуют формуле офи-

---

[45] Цитата дается в переводе с латинского, см.: *А. Брикнер.* Лаврентий Рингубер. «Relation du voyage en Russie fait en 1684 par Laurent Rinhuber...». Berlin, 1883. — ЖМНП, 1884, февраль, стр. 396—421.

[46] См. у Рингубера в оригинале: «... Tragico-Comediam Ahasveri et Estherae» (стр. 29); у Я. Рейтенфельса в латинском тексте: «... Ahasveri et Estherae» («De rebus Moscoviticis», p. 104), у него же в немецком тексте: «... von Ahasvero und der Esther spielen» («Das grosse und mächtige Reich Moscovien», S. 108). Эта транскрипция имен была почерпнута для немецкого текста пьесы из лютеранской Библии, для русского текста те же имена были взяты из церковнославянской Библии, изданной в Москве в 1663 г. (см.: «Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в.», стр. 52, 300—301).

[47] *С. М. Соловьев.* Указ. соч., стр. 193.

[48] «Московский театр при царях Алексее и Петре». Материалы, собранные С. К. Богоявленским. М., 1914, стр. 59.

[49] «Дворцовые разряды по высочайшему повелению изданные», т. III. СПб., 1852, стр. 1131—1132.

циального указа «сокольникам» — «тешить государя». Таким образом, всем придворным было ясно, что театр устроен для царя, как одна из его «потех».

Придворная «потеха», как мы выяснили, приобретала обычно принудительно-церемониальные формы. Возникал вопрос, каким образом обеспечить еще невиданное на Руси театральное начинание. Устройство театра было поручено представителю новой знати (сыну дьяка), видному государственному деятелю, начальнику Посольского приказа, военному и дипломату А. С. Матвееву, известному стороннику западных обычаев, кстати сказать, женатому на знатной шотландке Гамильтон [50]. Любимец царя А. С. Матвеев имел возможность действовать решительно и сразу дал понять всем исполнителям-иностранцам, что ради устройства «комедийного действа» он не будет считаться не только с их желаниями, но и с их собственностью.

Когда, например, выяснилось, что для театра нужен орга́н, А. С. Матвеев сам отправился к иностранному музыканту — «игрецу» Тимофею Газенкурху и «сторговал» его орган за 1200 рублей, что представляло очень значительную сумму. Орган был немедленно отвезен в театр, построенный в царском селе Преображенском, но А. С. Матвеев не заплатил за это приобретение [51]. Музыканты хорошо понимали, что их правовое положение не многим отличается от положения крепостных. Когда, например, капитан Я. Руберт сообщил (в 1675 г.), что проживавшие в его доме музыканты Якобус и Годфрид бежали, то в пограничные города были разосланы царские «погонные грамоты», предписывавшие «тех беглых музыкантов, поймав, сковав, привезти к Москве...» [52] Никакого правонарушения в подобных действиях власти не было, так как все служившие в России в те времена иностранцы подчинялись общим государственным законам — «придворному суду», как писал Я. Рейтенфельс (93). Они подвергались «битью батогами» и ссылке на тех же основаниях, как любой царский подданный [53].

---

[50] *Л. Щепотьев.* Ближний боярин А. С. Матвеев как культурный политический деятель XVII в. СПб., 1906; *Т. В. Старостина.* Об опале А. С. Матвеева в связи с сыскным делом 1676—1677 гг. о хранении заговорных писем. — «Уч. зап. Карело-финского ун-та», т. 2, вып. 1. Петрозаводск, 1948; *В. Снегирев.* Московские слободы. Очерки по истории Московского посада XIV—XVIII вв. М., 1956, стр. 217.

[51] Четыре года спустя (в 1676 г.) Т. Газенкурх продолжал еще хлопотать об уплате полагавшихся ему денег, но в ответ на это царь «указал те органы отдать иноземцу» («Московский театр при царях Алексее и Петре», стр. 75—76), от чего музыкант отказался, так как к этому времени из-за частых перевозок (из села Преображенского в Москву и обратно) его инструмент пришел в негодность.

[52] «Московский театр при царях Алексее и Петре», стр. 47.

[53] Вот одно из обычных документальных свидетельств этого времени, связанное с судьбой иностранного офицера: «Капитан Григорий Гамербек на службе великого государя не был, и за то учинено ему наказание, вместо кнута бит батоги и июня в 14 день [1671 г.] велено его

Никого из современников не мог удивить тот факт, что обучение школьников «комедийному делу» было принудительным и сопровождалось для них временным лишением свободы. Так, набранные для спектакля «Давид и Голиаф» юные актеры жаловались царю: «мы, холопы твои, учимся в Новомещанской слободе денно и нощно за караулом...» [54] Они писали о своей крайней нужде: «...жалованья поденнаго, корму нам, холопам твоим, не дают и помираем голодною смертью» [55]. В другом случае эта обстановка подневольного труда обрисовывалась еще более ярко: «По твоему великаго государя указу взяты мы, сироты твои, в комедию, и ноне нас... в школе держат и домой не отпущают, а твоего... жалованья нам... корму ничего не указано, помираем голодною смертию» [56]. Правительство в это время не скупилось на огромные расходы для постройки театра и создания роскошного реквизита, но оно менее всего склонно было заботиться о людях: в ответ на слезные челобитные подростков-«комедиантов» А. С. Матвеев приказал выдать им «по 2 деньги на день», что было достаточным только для скромного пропитания.

Подготовка спектакля силами школы оказалась значительно более удобной, чем поиски иностранных актеров. Как известно, приглашение иностранной труппы вызвало серьезные затруднения и не состоялось. Когда полковник Николай фон Стаден (в 1672 г.) по царскому поручению начал подбирать в Курляндии труппу для Московского театра, «комедианты» потребовали высокий гонорар и право «... вольно... пред всякими людьми за деньги играть» [57]. Иностранная труппа приехала бы в Москву со своим готовым репертуаром, она едва ли смогла бы играть пьесы по-русски и подчинить их исполнение требованиям придворного церемониала. Московские организаторы театра стремились к устройству «потехи» не для публики, а для «великого государя». В этой ситуации только школа «иноземцевых детей» могла успешно и быстро выполнить непреложные требования двора.

Непосредственным и удачным примером привлечения школьных «отроков» к артистической деятельности, вероятно, служили «декламации» Симеона Полоцкого, которые он устраивал перед царем Алексеем Михайловичем силами своих «отроков», учеников «братской» школы при Богоявленском монастыре в Полоцке и в Витебске (в 1656 г.), а затем теми же силами в Москве

написать на службу в Тамбов...» (*С. К. Богоявленский.* Московская немецкая слобода. — «Известия АН СССР. Серия истории и философии», 1947, т. IV, № 3, стр. 226).

[54] «Московский театр при царях Алексее и Петре», стр. 69. В Новомещанской слободе жили выходцы из Польско-Литовского государства, главным образом из Белоруссии.

[55] «Московский театр при царях Алексее и Петре», стр. 69.

[56] Там же, стр. 36.

[57] Там же, стр. 3, 19.

(в 1660 г.) [58]. Вполне возможно, что устроители театра воспользовались советами Симеона Полоцкого, находившегося при царском дворе.

Опора на школу вызывала определенные особенности формирования труппы и исполнения спектакля. В школе И.-Г. Грегори детей обучали, в частности, языкам, немецкому и латинскому, а Л. Рингубер прибавил еще для будущих артистов язык «славянский» [59]. Это создавало возможность быстро подготовить будущих актеров для исполнения пьесы на «славянском» языке, т. е. на принятом в придворной литературе, в частности и у Симеона Полоцкого, книжном церковнославянском языке с обильными вкраплениями элементов живого русского языка. В первой пьесе, очевидно, по условиям ее постановки и для облегчения восприятия зрителями, элементы живого русского языка стали преобладающими.

Этим требованиям старались следовать переводчики Посольского приказа, где, очевидно, немецкий оригинал пьесы был переведен, а затем перевод разучивался учениками под руководством Л. Рингубера [60]. Довольно гладкие немецкие стихи И.-Г. Грегори были трудны для перевода на неподготовленный для этого «славянский» язык. Кроме того, текст необходимо было, как увидим далее, насытить формулами русского церемониала. Наконец, этот «славянский» текст в исполнении учеников-«иноземцев» неизбежно окрашивался различными акцентами. Но все же только таким путем можно было обеспечить исполнение спектакля на общепонятном языке.

Было еще одно затруднение. В это время на европейских сценах играли уже актеры и актрисы (во Франции и в Италии с середины XVI в.), но в московских условиях такое новшество могло бы показаться слишком соблазнительным. В школе И.-Г. Грегори учились мальчики и девочки, что не отвечало русским обычаям. Для спектакля, как указывал Л. Рингубер, готовились только мальчики. Роль Есфири, например, с успехом исполнял Иван Бернар. Таким образом, московский театр после-

---

[58] См.: *И. П. Еремин.* «Декламация» Симеона Полоцкого. — ТОДРЛ, т. VIII. М.—Л., 1951, стр. 354—361.

[59] Эта школа существовала первоначально на пожертвования саксен-готского герцога Эрнста Благочестивого и имела одной из своих задач распространение лютеранства. Обучение было бесплатным, принимали детей «всех без различия, богатых и бедных, юношей, служанок, крепостных, пленных или купленных турок, татар, поляков, и учили их здесь закону божию, немецкому и латинскому языкам, счету, письму и музыке» (*Д. В. Цветаев.* Первые немецкие школы в Москве и основание придворного немецко-русского театра. — «Варшавские университетские известия», 1889, № 8, стр. 6).

[60] Исследователи истории театра предполагают, что пьеса «Артаксерксово действо» была поставлена не на немецком, а на русском языке, см.: *П. О. Морозов.* Указ. соч., стр. 135; *Д. В. Цветаев.* Первые немецкие школы в Москве..., стр. 20; «Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в.», стр. 71.

довал за старинной традицией (господствовавшей ранее в Западной Европе) мужского состава всей труппы. Но и в этом отношении школа оказалась наиболее удобной, так как впечатление от мужского исполнения женских ролей, несомненно, сглаживалось юным возрастом артистов [61].

Литературные традиции эпохи требовали от авторов всевозможных самоуничижений и просьб о снисходительности. Драматург и актеры следовали этой традиции, но в данном случае в их распоряжении оказалась наилучшая мотивировка для объяснения и оправдания недостатков пьесы и спектакля — малолетство актеров, о котором эти актеры не раз напоминали, называя себя «неискусными и несмысленными отрочатами», говоря о первой постановке — «детское сие комедиа». В «прохладной» комедии об Иосифе они просили у царя благорасположения при «посмотрении детского действия» [62]. Все это вместе взятое — и юный возраст артистов, и их «иноземный» облик (иностранный акцент) — должно было располагать царя и придворных к известной снисходительности, послужить своего рода смягчающим обстоятельством и для оценки качества постановки, и в еще большей степени для восприятия этой новой «потехи» вообще. Возникшая в Москве необычная взаимосвязанность дворца и школы в театральном деле на первом этапе истории русского театра не открывала возможностей для развития его профессиональной самостоятельности. Но такая постановка дела была продолжением давних традиций западноевропейской школьной драмы с ее библейскими сюжетами и тоже юными актерами, а главное — она наилучшим образом отвечала придворным требованиям.

О своеобразии этих придворных требований к театру свидетельствует еще одно необычное обстоятельство. Театр располагал одной труппой, единым репертуаром и реквизитом, но не имел постоянной сцены. Спектакли устраивались то в селе Преображенском, то в кремлевском доме царского тестя И. Д. Милославского (незадолго до этого умершего), то в палатах Аптекарского приказа. Никакого сезонного или иного режима театральной работы не было, и вся труппа вместе с оборудованием внезапно перевозилась из одного помещения в другое или в третье. Сохранились, на первый взгляд, странные, казалось бы, взаимоисключающие приказы А. С. Матвеева о таких передвижениях театра, которые, например, последовали 22—23 января 1673 г. В эти дни сначала (22 января) было предписано срочно «з двора боярина Ильи Даниловича Милославского ис полат ковры, и сукна, и всякое ношеное платье, что взято из села Преображенского, пе-

---

[61] Состав труппы был отроческий и, видимо, только один актер был взрослым: это был Фридрих Госенс, исполнявший роль царя Артаксеркса и после спектакля пожалованный офицерским чином прапорщика.

[62] *Д. В. Цветаев.* Протестантство и протестанты в России..., стр. 740; «Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в.», стр. 128; *П. О. Морозов.* Указ. соч., стр. 171.

ревесть в село Преображенское... чтоб комидийному действу генваря к 23 числу (т. е. на следующий день! — *А. Р.*) все было готово...[63] Едва успели вернуть из Москвы в Преображенское все «потешное» оборудование, как в этот же день последовал приказ перевезти его опять в Москву, в Аптекарские палаты. На следующий день, 23 января, это и было сделано, хотя из-за несоответствия размеров помещений ценные декорации («рамы перспективного письма») «во двери не прошли» и сломались[64].

Обстановка подобной спешки вообще была характерна для всей организации театра, начиная от первых дней работы над пьесой, продолжая ее перепиской, подготовкой спектаклей, устройством помещений[65].

Конечно, А. С. Матвеев не мог не видеть отрицательных последствий таких способов подготовки театрального дела, тем более что он вынужден был щедро оплачивать и устройство трех театральных помещений, и перевозки труппы, и восстановление испорченного при перевозках реквизита. Чем же объяснялась такая постоянная напряженность и сумятица? Причины ее становятся очевидными из того описания условий подготовки балетного спектакля, которые, как мы видели, отметил Я. Рейтенфельс: царь «неожиданно» приказал представить ему образчик «французской пляски», которая и была подготовлена «в одну неделю». Главнейшая задача А. С. Матвеева и всех остальных состояла в том, чтобы немедленно удовлетворять театральные запросы Алексея Михайловича и всегда, как это требовал церемониал, «быть готовыми» встретить царя спектаклем, опережая его переезды из города в село и обратно.

На общем фоне всех этих труднейших условий создания и функционирования первого придворного театра особенно примечателен тот случай, когда театр, как особый род искусства, отстоял свою самостоятельность и сумел воспротивиться царской «воле». Как отмечалось выше, Я. Рейтенфельс сделал весьма характерное наблюдение: потребовав устроить балет, «царь не хотел разрешить музыку» как нечто «новое» и даже «языческое». Это условие было для современников вполне понятным, так как Алексей Михайлович, начиная с 1648 г., силой государственной власти и авторитетом церкви, под страхом жесточайших наказаний искоренял русские развлечения, и народные и придворные, как пережитки язычества: скоморохи изгонялись, запрещалось собираться на «позорища», танцевать, петь, играть на гуслях, домрах и т. п. На собственной свадьбе царь повелел «вместо труб и органов... пети певчим дьякам... стихи из праздников (церков-

---

[63] «Московский театр при царях Алексее и Петре», стр. 31.
[64] Там же, стр. 30.
[65] См.: «Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в.», стр. 21, 68, 88.

ных. — *А. Р.*) и из триодей»[66]. Павел Алеппский писал, что во время уже упоминавшегося торжественного обеда дьякон читал «Житие Алексея человека божия» (святого-покровителя царя Алексея Михайловича). Не скрывая восхищения этим, Павел восклицал: «О, благополучный царь! <...> Монах ты или подвижник? <...> Какое сравнение с трапезой Василия и Матвея (господаря молдавского и господаря валашского. — *А. Р.*), кои не стоют быть твоими слугами, — трапезой с барабанами, флейтами, бубнами...» (27). Однако царю волей-неволей пришлось разрешить музыку к балету и не только к нему. Уже в первой пьесе Артаксеркс говорит о музыке как о необходимой принадлежности дворцового торжества: «Ныне же трубы и тимпаны возглашают...» (290). Во второй пьесе — «Иудифи» Навуходоносор говорит о том обычае, который осуждался Павлом Алеппским: после ремарки («Зде вострубят») он говорит: «Уже трубят к столу» (л. 10 об.). Именно театру удалось преодолеть эту многолетнюю царскую антипатию к светской музыке и постепенно утвердить ее в придворном обиходе.

Становится очевидным, что по способам своей организации и условиям деятельности театр оказался одной из новых форм царской «службы», требованиям которой в значительной мере была подчинена творческая активность его создателей. Этот вывод подтверждается словами пролога («Предисловия») «Артаксерксова действа», первой пьесы, где от лица драматурга и актеров говорилось прямо: «людие вси власти твоей покорно // По должности и к службе готови себе являют» (128).

Служебная «должность» создателей театра определялась прежде всего тем, что они являлись исполнителями высочайшей «воли». Вопрос о выборе сюжета для пьесы перед ними даже не возникал, так как сюжет предписывался официальным царским указом (от 4 июня 1672 г.): «...иноземцу магистру Ягану Годфриду (Грегори. — *А. Р.*) учинити комедию, а на комедии действовать из Библии Книгу Есфирь...»[67]

Избранный сюжет был очень популярен в литературе и искусстве Древней Руси, а в разных странах Западной Европы давно уже был накоплен немалый опыт его театрального воплощения. Этот сюжет, например, был сценически разработан Гансом Саксом (в 1536 и 1559 гг.), послужил источником творчества Валтена Войта (1537), Томаса Наогеоргуса (1543), Андреаса Пфайльшмидта (1555), Жозефа Мурера (1567), Маркуса Пфеффера (1626) и др.[68] Позже трагедия «Эсфирь» была воссоздана великим французским драматургом Ж. Расином. Московский «иноземец» И.-Г. Грегори, не порывавший связей с родной

---

[66] *И. Забелин.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст., ч. 2. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. М., 1869, стр. 440.
[67] «Московский театр при царях Алексее и Петре», стр. 8.
[68] См.: «La comédie d'Artaxerxès...», p. 37—42.

ему Саксонией[69], по-видимому, был достаточно знаком с традициями саксонского театра, где ставилась на тот же сюжет драма «О королеве Эстер и высокомерном Амане», изданная в сборнике «английских комедий и трагедий» в 1620 г.[70]

История русского театра началась своеобразно. Для первой пьесы был избран известнейший древний сюжет о Есфири, которая стала женой персидского царя Артаксеркса и спасла свой народ. Сценическая интерпретация этого сюжета давно уже была разработана и много раз варьировалась на европейской сцене. Пастору И.-Г. Грегори и его помощникам было бы легче всего использовать один из немецких вариантов данного сюжета и слегка его обработать. Однако из многочисленных драм на эту тему XVI и XVII вв. (до 1672 г.) ни одна, как указал А. А. Мазон, «не может считаться оригиналом, ни даже прототипом «Артаксерксова действа». Насколько мы можем судить, текст, приписанный пастору Грегори, среди всех этих произведений является оригинальным и своеобразным произведением»[71]. Наблюдается, на первый взгляд, очень странное явление: вместо перевода готовой пьесы в Москве, как отметил Л. Рингубер, искали человека, который мог бы «написать драматическое сочинение». За отсутствием драматурга поручили это дело пастору, которому и пришлось заняться писанием новой пьесы на старый сюжет. Мы полагаем, что это положение объясняется целенаправленными требованиями московского двора, предъявлявшимися к первому театру. По всей вероятности, готовая пьеса о Есфири была бы в литературном и театральном отношениях совершеннее сочинения И.-Г. Грегори, но она основывалась бы на западноевропейских традициях, была бы далека от идейных и эстетических запросов русского двора и оказалась бы на придворной сцене явлением инородным. Например, упомянутая выше занимательная немецкая пьеса «О королеве Эстер и высокомерном Амане» оказалась бы непригодной, так как она строилась на конфликте между двумя названными героями, с московской точки зрения второстепенными. Задача драматурга состояла в такой интерпретации сюжета, где главным действующим лицом пьесы стал бы царь Артаксеркс, от «воли» которого зависело бы все развитие сюжета и судьбы всех остальных персонажей[72]. Именно так выглядит этот сюжет в библейской «Книге Есфирь». По-видимому, эта кардинальная идея уже выразилась в том указе, который ясно

---

[69] И.-Г. Грегори выезжал из России в Саксонию в 1660—1662 гг. и в 1667 г. для получения образования и средств для школы.

[70] «Von der Königin Esther und noffartigem Haman». — «Engelische Comedien und Tragedien, das ist: sehr schöne, herriche und ausserlesene geist — und weltliche Comedi und Tragedi Spiel sampt dem Pickelhering» ... gedruckt in Jahr M. DOXX. — «Deutsche Dichter des XVI Jahrhunderts», B. 13. Leipzig, 1880).

[71] *А. А. Мазон.* «Артаксерксово действо» и репертуар пастора Грегори. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 358.

[72] См. там же.

и точно предписывал драматургу создать пьесу по определенному образцу, а именно по названной книге «из Библии». Само новое название пьесы — «Артаксерксово действо» указывало и на имя главного героя, и на идейную тенденцию пьесы.

Возможно, что эти требования, помимо прочих обстоятельств, заставили обратить внимание при поисках драматурга именно на И.-Г. Грегори, который не только имел представление о европейском театре, но и профессионально, будучи пастором, владел библейским материалом.

Драматургу предстояло вновь приблизить инсценировку традиционного театрального сюжета к его библейскому первоисточнику, т. е. архаизировать его, усилить его «благочестивую» нравоучительность, и далее, выдвинув на первый план фигуру Артаксеркса, связать его «историю» с актуальными идейными требованиями двора и, как увидим, даже с биографическими обстоятельствами жизни Алексея Михайловича. Своеобразие этого начинания выразилось в том, что в московских условиях архаизация и актуализация данного сюжета оказались целесообразно совмещенными в первой пьесе.

Видимо, ни сам драматург, ни его державный повелитель даже не подозревали о том, что неукоснительное выполнение всех этих требований открывало объективные возможности для создания первой русской пьесы как оригинального произведения. Задача была трудной и во многом рискованной, но И.-Г. Грегори оставалось только одно — немедленно и усердно «действовати».

Самостоятельные усилия И.-Г. Грегори по созданию «Артаксерксова действа» в высшей степени важны для понимания исторического значения первого русского театра как театра национального. В эту эпоху такой театр мог проявить национальное своеобразие только в условиях опоры на общеевропейскую традицию при оригинальном ее использовании. Все библейские сюжеты этого театра («Артаксерксово действо», «Иудифь», «Жалостная комедия об Адаме и Еве», а также сохранившаяся в отрывке пьеса «Иосиф», не сохранившиеся пьесы «Товий», «Голиядова комедия» — о Давиде и Голиафе), легендарно-исторические сюжеты («Темир-Аксаково действо» — о Тамерлане и Баязете) или античные сюжеты (несохранившийся балет «Орфей») — все они давно уже принадлежали к европейской драматургической традиции. Эти сюжеты имели широкое межнациональное распространение и поучительно-аллегорическое значение. Драматурги разных стран или одной какой-либо страны постоянно заимствовали друг у друга эти и подобные им сюжеты, казавшиеся всеобщим достоянием. Характер традиционных сюжетов, в значительной мере абстрактных и легендарных, обусловливал широкие возможности либо для подражания образцу, либо для его самостоятельной интепретации, связанной с социальными и национальными потребностями определенной среды и времени. Нам представляется, что осуществленная И.-Г. Грегори ориги-

нальная интерпретация избранного традиционного сюжета согласно запросам усваивающей московской среды была весьма значительным фактом. Первая своеобразная пьеса определила облик первого русского театра, оказавшегося способным быстро и чутко реагировать на идеи зарождающегося абсолютизма в данной национальной обстановке.

Мы рассмотрели основные цели и суровые условия подготовительной работы драматурга, актеров, организаторов зарождавшейся театральной деятельности. Присмотримся теперь внимательнее к той обстановке, которая возникала на сцене и в зрительном зале во время спектаклей и которая также весьма показательна для представления об эстетике формирующегося абсолютизма.

* * *

Из приведенного выше сообщения Я. Рейтенфельса мы не без удивления узнали, что, кроме царя, царской семьи и вельмож, в театр никто «не был допущен», а во время представления эти вельможи почему-то «стояли на самой сцене». Что могла означать подобная ситуация?

Присутствие зрителей на сцене европейских театров само по себе не было новинкой. В испанских театрах «простые» зрители стояли в партере, а представители аристократии сидели на самой сцене по обоим ее бокам, причем эта привилегия каждого из них передавалась по наследству [73]. Во Франции со времени постановки знаменитого «Сида» Пьера Корнеля (1636) существовало такое же устройство театра. Нравы этого театра превосходно охарактеризовал один из писателей-современников, герой которого, аристократ, поучает разбогатевшего крестьянина следующим образом: «— Да, друг мой, — сказал он, — только провинциал или буржуа станет внимательно следить за спектаклем; хороший тон обязывает слушать актеров лишь мельком. И заметьте: я не случайно назвал только провинциалов и буржуа; ибо канцелярский чиновник или служащий имеет право и даже обязан, находясь в партере, копировать манеры знатных, сидящих на сцене. Такова мода...» [74] Против этой «моды» бурно протестовали сначала Мольер, а затем и Вольтер. Эраст, один из персонажей комедии Мольера «Докучные» (1661), насмешливо говорил в своем монологе:

На сцене захотел послушать пьесу я,
Которую давно хвалили мне друзья.
Актеры начали. Я весь был слух и зренье.
Вдруг, пышно расфранчен, порывистый в движеньи,

---

[73] См.: «История западноевропейского театра», т. I. Под редакцией С. С. Мокульского. М., 1956, стр. 369.

[74] *Мариво.* Удачливый крестьянин, или Мемуары г-на ***. Издание подготовили А. Д. Михайлов, А. А. Поляк и Н. А. Поляк. М., 1970, стр. 201.

Какой-то кавалер, весь в кружевах, вбежал
И крикнул: «Кресло мне!» — на весь широкий зал.
Все обернулись вслед шумящему повесе,
И лучшее он нам испортил место в пьесе [75].

В Москве, конечно, никто против подобного присутствия вельмож на сцене не посмел бы протестовать, и вот почему. Я. Рейтенфельс обратил внимание на это, казалось, привычное для западных театров обстоятельство, очевидно, потому, что в московских условиях оно стало по смыслу своему противоположным европейской моде. Если на Западе аристократы сидели в креслах на сцене, чтобы отделить себя от «черни», стоявшей в партере, то в России царь сидел в кресле в партере, отделив себя от стоявших на сцене придворных. Как могла сложиться такая необычная обстановка в театре?

«Чин поставления на царство» предусматривал, чтобы во время церемонии за сидящим на «своем месте» царем «стояли бояре и прочии вельможи, по своему чину...» (11). В «Уряднике» говорилось, что в соколиной «избе» царь также сидел на «своем месте», а перед ним стояли сокольники. В кремлевском Успенском соборе было роскошно убранное «царское место». Центральное местоположение царя было необходимейшим условием всех придворных церемоний (дипломатических приемов, «сидения» в Боярской думе, торжественных обедов и т. д.). Положение бояр было различным: они либо сидели по «породе», или по «чину», либо стояли в предустановленных для этого местах. Например, во время обеда, дававшегося патриарху Макарию, царь и гости занимали свои места за столами, а у стола, «на котором было размещено множество кубков, стояли бояре» (28). Во время торжественных пиров, по наблюдениям Я. Рейтенфельса, «длинные ряды более важных придворных лиц стоят, тесно сплоченные, неподвижно по всему дворцу, в широких шелковых, изукрашенных дорогими камнями, одеждах, а другие, на подобие легко вооруженных воинов, одетые полегче, задыхаясь (anheli), бегают взад и вперед» (87). Такова была придворная «служба», которая продолжалась и в театре.

---

[75] «Хрестоматия по истории западноевропейского театра», т. 1. Составление и редакция С. Мокульского. М., 1953, стр. 672. Реформа французского театра, устранившая зрителей-аристократов со сцены, была произведена гораздо позже (в 1759 г.), и тогда один из современников отметил: «Театральная иллюзия теперь близка к совершенству: мы больше не видим, как Цезарь едва не осыпает пудру с какого-либо фата, сидящего в первом ряду, а Митридат больше не умирает, окруженный со всех сторон нашими добрыми знакомыми...» (Из «дневника» Колле от 1759 г.; «Хрестоматия по истории западноевропейского театра», т. 2, 1955, стр. 411; см. там же мнения Вольтера, стр. 409—410; «История западноевропейского театра», т. 2, 1957, стр. 253). Благодарю А. Д. Михайлова за эти библиографические указания.

Наше недоумение вызывает продолжительность спектакля: по сообщению Л. Рингубера, царь смотрел его, не вставая с места, в течение «целых десяти часов», а следовательно и бояре должны были столько же времени, не сходя с места, простоять на сцене [76]. Нет ли здесь преувеличения? Обратимся для сравнения к другим церемониям. Павел Алеппский сообщил, что торжественный обед продолжался с полудня до полуночи, да еще ночью после обеда царь, стоя, в течение четырех часов раздавал всем «круговую чашу», а затем отправился вместе с патриархом Никоном в собор, где до зари они отстояли сразу «вечерню и утреню» (29). «Какая твердость и какая выносливость! — писал Павел. — Наши умы были поражены изумлением...» (30) [77].

Не меньшее внимание обращали иностранцы на распорядок русской церковной службы. Тот же Павел писал по поводу торжественной службы в неделю мясопустую: «Что скажешь об этих порядках, от которых поседели бы младенцы, о царе, патриархе, вельможах, царевнах и знатных господах, кои стоят на ногах в этот день мясопуста с утра до вечера? Кто поверит этому?» (44). Еще больше, конечно, удивлялись этому западные европейцы, католики и протестанты, привыкшие сидеть в церквах [78].

Итак, кажущиеся нам необычными и порядок расположения лиц, присутствовавших на спектаклях, и продолжительность спектаклей, на самом деле были обычными, так как они вполне соответствовали иерархической структуре придворных церемоний и медленным темпам их совершения.

Однако театр имел собственные структурные основы и свои условности. Подчиняясь церемониалу, театр в то же время сопротивлялся ему, что и порождало неожиданные для его устроителей ситуации. «Стояние» вельмож на сцене само по себе не могло бы их обеспокоить, если бы они там были одни. Но беда была в том, что на сцене должны были находиться еще и актеры.

---

[76] На основании замечания Л. Рингубера о том, что царь смотрел пьесу десять часов, «не вставая с места», Д. С. Лихачев делает убедительное предположение о том, что «представление шло без антрактов. Антракты разрушили бы с таким трудом созданную иллюзию происходящего в настоящем времени «действа»... Время на сцене и время в зрительном зале было объединено. Перед нами факт в высшей степени педантичного соблюдения правила единства времени» (*Д. С. Лихачев*. Поэтика древнерусской литературы, стр. 300).

[77] Этот распорядок был обычным. В «Реляции» о британском посольстве в России, изданной в Лондоне в 1669 г., о дворцовом обеде говорилось: «Весь наш пир, на котором было по меньшей мере 500 блюд, продолжался около девяти чесов и мы вернулись домой уже в одиннадцать часов ночи» («Посольство в Россию графа Карлейля», стр. 65). В русских документах одно перечисление кушаний и вин, подававшихся на этом обеде, занимает более 7 печатных страниц. («Дворцовые разряды...», т. III, стр. 571—579).

[78] См.: *А. А. Кизеветтер*. День царя Алексея Михайловича. (Сцены из жизни Москвы XVII-го века). Изд. 3. М., 1913, стр. 7.

Свирепое «местничество» еще существовало, но, как мы видели, новый царский «чин» начал с ним решительную борьбу. Согласно театральному распорядку, царю пришлось заставить вельмож, этих богатейших и чванливых феодалов, не только разместиться на сцене, но и оставаться там рядом с «комедиантами», людьми безродными, да к тому же еще иностранцами-иноверцами (по обычному убеждению многих москвичей, даже «еретиками»).

На живой памяти тех же самых бояр и дворян, стоявших на сцене, патриарх Никон, «в высшей степени ненавидевший еретиков», как писал Павел Алеппский, выселил из Москвы «франкских купцов из немцев, шведов и англичан», «поселив их вне города» (78) [79]. Павел писал, что русские с проживавшими в Москве иностранцами «отнюдь не имеют сообщения, потому что считают чуждого по вере в высшей степени нечистым: никто из народа не смеет войти в жилище кого-либо из франкских купцов, чтобы купить у него что-нибудь, но должен итти к нему в лавку на рынке; а то его сейчас же хватают со словами: «Ты вошел, чтобы сделаться франком» (78). С другой стороны, в самой Немецкой слободе, наряду с квалифицированными и честными людьми, жило немало авантюристов и даже преступников. Лучшие представители слободы, к которым принадлежали создатели театра, сами были очень обеспокоены царившими там нравами. Л. Рингубер с горечью писал: «Боже милостивый! Сколько убийств, прелюбодеяний с замужними и незамужними женщинами доходит до суда и рассматривается в канцеляриях и судах русских, и тем отвращается от иностранцев расположение вельмож! <...> Магистр Грегори указывал на эти безобразия» [80].

Теперь вдруг оказывалось, что «нечистые» иностранцы целой толпой (а «комедиантов» было более 60 человек) являлись во дворец и располагались на той же сцене, где, неся свою «службу», стояли бояре. Ведь еще Иоанн Златоуст писал в своем поучении, что актеров, представлявших царей и вельмож, можно попросту «оплевать» ради их «худости». Такие настроения в эти времена могли возникнуть не только в России.

В XVI — XVII вв. и в странах Западной Европы, имевших большую театральную традицию, положение актеров продолжало быть очень неустойчивым. Бюргеры открыто считали «лицедейство» позорной профессией, но актеров поддерживали меценатствующие феодалы. Английские короли имели собственные труп-

---

[79] Как известно, в Москве в 1643 г. по решению правительства были сломаны все немецкие церкви, а в 1652 г. иностранные купцы, офицеры, священники, врачи, учителя, мастера были выселены на берег реки Яузы в новую Немецкую слободу. См.: *С. К. Богоявленский.* Московская немецкая слобода, стр. 228; *Е. Звегинцев.* Слободы иностранцев в Москве XVII века. — «Исторический журнал», 1944, № 2—3, стр. 81—86; *В. Снегирев.* Московские слободы. Очерки по истории Московского посада XIV—XVIII вв. М., 1956.

[80] *Лаврентий Рингубер.* Relation..., стр. 47.

пы, актеры же числились в составе их челяди в качестве слуг[81]. Без постоянного заступничества Людовика XIV театр Мольера вообще не мог бы существовать. Типологически сходная обстановка зарождалась и в первом русском театре.

Затруднительность положения русских вельмож усугублялась еще тем обстоятельством, что, по условиям церемониала, они стояли во время спектакля и не могли сесть, в то время как актеры, находившиеся рядом с ними, свободно садились, когда это требовалось по пьесе, что подтверждается первой же ее ремаркой: «И сядет царь Артаксеркс с теми своми князьями, и начинают говорити» (128).

Возникшее в театре странное неравенство сословных положений подчеркивалось тем, что на сцене изображался придворный мир и театральные роли придворных имели те же наименования, какими были наделены присутствующие русские вельможи. Царя Артаксеркса окружали «князья», «думные» (так назывались члены Боярской думы, начальствующие чиновники приказов), высокое положение среди них занимал «канцлер» (Мемухан), а именно так называли иностранцы главных русских администраторов (например, дьяка Посольского приказа Алмаза Иванова). Артаксерксу, как и Алексею Михайловичу, прислуживали его «ближние» дворяне — «спальники». Артаксеркс устраивал свои заседания наподобие московских. Он предлагал «канцлеру» в сложных обстоятельствах размолвки с царицей Астинь послушать «советов предложение сих всех моих боляр» (140); он вопрошал их: «Что мнится вам, боляром...?» (141); он устраивал званый обед «в болярской бо палате» (215). Из документов известно, что по царскому приказу на спектакле «Иудифь», например, обязаны были присутствовать «бояре, окольничие, и думные дворяне, и думные дьяки, и ближние люди все»[82]. Чины придворные и «чины» театральные, как мы видим, совпадали.

В устройстве первого театра были и другие характерные особенности. В нем не пользовались, видимо, обычным сплошным занавесом, который должен был бы закрывать сцену, хотя внутренние перегородки и вспомогательные занавесы на самой сцене в нем существовали. Значение занавеса было хорошо известно, о нем сообщал, например, посланник В. Б. Лихачев: «и многие предивные молодцы и девицы выходят из занавеса в золоте и танцуют...» (351). Но если бы в московском театре занавес расчленил зрительный зал и сцену, это нарушило бы единство совершавшегося церемониала, единство «действия» на сцене и в зале. В таком случае, вероятно, вообще не нашлось бы подходящего места для вельмож, потому что присутствие их на сцене, закрытой занавесом, приравняло бы их к актерам, а присутствие их перед занавесом (в зрительном зале) превратило бы их в полно-

---

[81] «История западноевропейского театра», т. I, стр. 497, 557.
[82] «Дворцовые разряды...», т. III, стр. 1131.

ценных зрителей, уравняв их тем самым с «помазанником божьим».

Устройство театра порождало еще одну немаловажную ситуацию, довольно щекотливую для высших его организаторов. Возникал вопрос о месте женщин в театре. Современники привыкли к тому, что для царицы и царевен устраивались отдельные торжественные обеды с приглашением знатнейших боярынь, что они бывали по праздникам на общих богослужениях, но в представительствах иного рода (например, при приемах иностранных послов в Боярской думе, на охотах) не участвовали и вообще вели замкнутый образ жизни.

В русских придворных кругах было известно, что в странах Западной Европы знатные дамы постоянно участвуют в дворцовых развлечениях и даже в некоторых официальных приемах. Не без чувства удивления описывал В. Б. Лихачев один из балов Тосканского двора: «и после присылал князь (герцог Фердинанд. — *А. Р.*) посланников к себе в палаты звати; а у него собрано больших думных людей с женами с 400 человек, и всю ночь танцовали; сам князь, и сын, и братья, и княгиня» (350). Я. Рейтенфельс, как мы видели, справедливо отметил, что Алексей Михайлович возымел особый интерес к театру, «наслышавшись (о театре. — *А. Р.*) от многих послов...» Как раз из посольских сообщений можно было увидеть, каким образом решался в Европе вопрос о присутствии в театре женской половины царствующего дома. Особенно любопытно в этом отношении описание того недоразумения, которое возникло между русскими послами и польским королем Владиславом IV в 1637 г. Когда король пригласил русских послов «смотреть комедии» и послы узнали о предполагавшемся присутствии в театре «папского легата», то сначала они отказались от «потехи», а потом жарко спорили о «местах» в зрительном зале: «только папину легату с нами сидеть вместе по правую руку, то мы комедии смотреть не пойдем» (193) [83]. Послы заботились больше всего о «чести государевой» и стремились сообщить царю не об увиденной ими пьесе, а о сопровождавшем ее церемониале, порядок которого был, наконец, определен Владиславом. Король указал: «...по правую руку от королевы будет сидеть брат королевский Карл, бискуп (епископ. — *А. Р.*) Варшавский, а по левую — сестра королевская Екатерина, а вам, послам, велено устроить место от королевны Екатерины по правую сторону» (193). Послов это удовлетворило, и они донесли царю о том, что сидели в театре «на правой стороне, от королевны и королевичева места с полсажени, вровень с королевичевыми креслами» (193). Свидетельство это интересно в разных отношениях: во-первых, с официальной серьезностью и вплоть до деталей (описание положения посольских мест — «с полса-

---

[83] *С. М. Соловьев.* Указ. соч., т. 9—10, кн. V; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

жени, вровень...») оно указывает на церемониальное значение размещения зрителей в театральном зале, во-вторых, оно выделяет места королевы и королевны как очень почетные, а также создает представление о расположении мест высшего духовенства и дипломатического корпуса.

В европейских театрах этого периода заботились об устройстве мест в зрительном зале для родовитых дам. Например, в итальянских театрах (с XVI в.) дамы посещали спектакли, но не смешивались с господами: им предоставлялись кресла первого ряда амфитеатра, а за ними следовали ряды для мужчин — дворян первого ранга.

В России, однако, такое положение дел неизбежно показалось бы неслыханной вольностью, так как здесь царили старые обычаи, которые лучше всего характеризуются следующим примером. «Никто не может похвастаться, — писал Я. Рейтенфельс,— что видел царицу где-либо с открытым лицом» (83). Когда молодая царица Наталья Кирилловна «при первом своем выезде немного приоткрыла окно кареты, то не могли достаточно надивиться столь необычному делу. Ей это поставили на вид, и она, с сожалением, но благоразумно, уступила...» (83). Однако эта царица (мать Петра, будущего императора), в отличие от своих предшественниц, стремилась «к более свободному образу жизни, будучи сильного характера и живого нрава...» (83). Перед нами, несомненно, следы восточной традиции придворного женского обихода. Следует вообще заметить, что такая тенденция для России XVII в. была неслучайной. Позже Ф.-М. Вольтеру (в его книге «Histoire de L'empire de Russie sous Pierre le Grand», 1759) представлялось даже, что «обычаи, одежда и нравы в России всегда сходствовали более с азиатскими, нежели с европейскими...» [84], хотя в этом мнении было значительное преувеличение. Некоторые «азиатские» и «полуазиатские» черты монархии Романовых сказывались и гораздо позже, в XIX—начале XX в., когда они проявлялись в самом типе власти и формах правления. На это неоднократно указывал в своих трудах В. И. Ленин, который писал, например, что русским социал-демократам приходилось испытывать «весь гнет абсолютизма, пропитанного азиатским варварством» [85].

«Уряжая» театр, Алексей Михайлович, несомненно, понимал его церемониальное значение. Но он не мог согласиться с полным принятием европейского театрального «образца», с одной стороны, а с другой — не мог не считаться с «сильным характером и живым нравом» молодой царицы. Выход нашелся в своеобразном сочетании западного начинания с восточным женским обиходом.

---

[84] «История царствования императора Петра Великого, сочиненная г-ном Вольтером», ч. I. М., 1810, стр. 118.

[85] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 20, стр. 387; см.: там же, т. 2, стр. 455; т. 9, стр. 381; т. 12, стр. 10; т. 20, стр. 326.

По-видимому, царь и его советники вспомнили о некоторых дворцовых устройствах татарских ханов, следы которых сохранились до сих пор. В зале Дивана Бахчисарайского дворца, предназначенном для приемов и совещаний, было устроено помещение типа внутренней галереи, закрытое деревянной решеткой. В этой «темной ложе поверх — сидели, вероятно, жены (ханов, — *А. Р.*) при приемах», оставаясь невидимыми [86]. В Бахчисарайском дворце была устроена также беседка или небольшая башня в верхнем этаже, которая имела окна, закрытые «зелеными решетками. Отсюда ханские жены смотрели на въезды послов, ристалища и игры...» [87]

В московском театре, как отметил Я. Рейтенфельс, тоже была сделана деревянная «решетка», закрывавшая особое помещение, сделанное для Натальи Кирилловны с царскими детьми. По-видимому, эта восточная традиция послужила первоначальным условием для постепенного перехода женской половины царского дома от замкнутого «теремного» быта к присутствию в придворном театре, а позже к участию в знаменитых петровских ассамблеях.

В театре была создана обстановка, в результате которой и царица с детьми, и придворные по-существу находились за пределами зрительного зала как такового. Спектакль был интересен для всех присутствующих, но сообразно обычаям эпохи их в еще большей мере должно было интересовать собственное церемониальное положение при данных обстоятельствах, как это было, например, в приведенном выше случае посещения польского театра русскими послами.

Среди вельмож едва ли царило единодушие в оценке нового театрального начинания. Вероятно, в своем затруднительном положении на сцене театра они винили организатора спектаклей А. С. Матвеева, который был церемонимейстером двора («воля» государя не подлежала критике). Положение самого А. С. Матвеева казалось тоже нелегким, так как перед устройством театра были обнаружены «подметные письма», обвинявшие его в «волшебстве». Эти обвинения, очень опасные по тем временам, вызывались злобой вельмож, вспыхнувшей против А. С. Матвеева, когда царь решил жениться вторым браком и выбрал себе в жены его воспитанницу Наталью Кирилловну, происходившую из незнатного рода [88]. Можно представить себе, какие разные чувства обуревали и вельмож, и самого А. С. Матвеева, когда они вместе

---

[86] *Н. П. Кондаков.* О Бахчисарайском дворце и его реставрации. — «Искусство и художественная промышленность». СПб., 1899, № 6, стр. 443; *В. Гернгросс.* Ханский дворец в Бахчисарае. СПб., 1912, стр. 12; «Константинополь и турки», ч. I. СПб., 1841, стр. 108—109. Любопытно, что с этого же балкона император Александр I «изволил смотреть на обряд татарской свадьбы» (*П. П. Свиньин.* Картины России, ч. I. СПб., 1839, стр. 321—322). Приношу благодарность Л. Н. Батаровой за эти библиографические сведения.

[87] *П. П. Свиньин.* Указ. соч., стр. 325.

[88] См.: *Л. Щепотьев.* Указ. соч., стр. 27.

стояли на сцене и наблюдали как бы повторение обстоятельств царского брака в спектакле: незнатный и благочестивый Мардохей был воспитателем своей бедной родственницы Есфири, на которой вторым браком женился царь Артаксеркс, сделавший вскоре Мардохея своим первым вельможей. Возникавшая в этом случае иллюзия сходства ситуаций была тем более впечатляющей, что данный сюжетный ход не был придуман драматургом, а в точности следовал хорошо всем известному библейскому повествованию (по «Книге Есфирь»).

Итак, церемониальные условия, созданные в первом театре были таковы, что только Алексей Михайлович, сидя в кресле перед сценой, чувствовал себя совершенно свободно: он занимал то положение в зрительном зале, которое было нормальным, если оценивать его в свете театральных представлений нового времени. Этот зритель получил желанную возможность, ни в чем не поступаясь своим достоинством, уже почти «божественным», взирать на простиравшуюся перед ним сцену, на которой с равным рвением исполняли свои обязанности и бояре реальные и «бояре» театральные. В отличие от этого царица с детьми и придворные по своему положению и правам были скорее свидетелями новой царской «потехи», чем театральными зрителями.

Разумеется, влияние театра как идейно целенаправленного культурного начинания распространялось на всех немногих лиц, присутствовавших на спектаклях, а также в известной мере и на тех, до которых доходила молва о театре. Воздействие театра сказывалось и на самих школьниках, ставших актерами, на переводчиках пьесы, декораторах, музыкантах, многих ремесленниках, подготавливавших постановку. Но все эти люди, знатные и незнатные, разные по своему положению, оказывались уравненными в одном отношении, необходимом при устройстве первого театра: все они в той или иной форме «служили государю». При этом даже вельможи не обладали правами той «публики», от мнений и средств которой стал зависеть общедоступный театр нового времени. Никто из них не мог бы повлиять на успех или на провал представления, по своему усмотрению посетить спектакль или уклониться от этого, расположиться в зале сообразно своим желаниям или средствам. Единственным полноправным зрителем был Алексей Михайлович. Он, как мы видели, «пожелал забавляться», по своей «воле» учредил театр, допустил большие государственные расходы, предписал сюжет первой пьесы, изменял время и место спектаклей, мог произвольно награждать или наказывать всех устроителей «потехи».

* * *

Выше мы рассмотрели основные понятия церемониальной эстетики и реальные условия появления первого театра, также тесно связанные с придворным церемониалом. Благодаря этому

возникла возможность поставить вопрос о том, каким образом все эти требования повлияли на первую пьесу и в какой мере она могла отвечать своему назначению.

Для изучения этих вопросов следует принять во внимание еще одно обстоятельство: при дворе в это время создавалась официозная литература, которая призвана была и отражать, и формировать идеологию абсолютизма. Для этой литературы был характерен острый интерес к древнейшему «кореню» российских царей, к их «славе», к истории великих монархий древности и истории династий, к принципам самодержавной власти, к церемониалу иностранных дворов, к формулировкам титулов, к описанию царских регалий и т. п. Литература такого типа, по-видимому, была свойственна разным европейским странам в период зарождения феодального абсолютизма. Ее значение было в том, что она культивировала и формулировала многие идеи, связанные с созданием обширных государств и формированием наций. В ряде случаев образцы для официозной литературы при русском дворе черпались из западноевропейских источников.

В Западной Европе, например, в XVII в. перепечатывали латинскую книгу: *J. Sleidani.* De quatuor summis monarchiis libri tres — «История четырех монархий», которая была переведена на русский язык. Русское придворное общество интересовал перевод одного из краковских изданий (1646) — «Двор турскаго салтана и о чину и о строении его во Царегороде». В этом же ряду стояли переводы польских сочинений Андрея Модржеевского «О государстве», «Причины гибели царств» [89]. Среди сочинений этого типа особенное значение имели рукописные книги, которые подготавливались для царя Алексея Михайловича и его окружения под руководством А. С. Матвеева квалифицированными силами «толмачей» и «подьячих» Посольского приказа [90]. Сюда относились «Титулярник» (составленный в 1672 г.), имевший заглавие «Книга, а в ней собрание, откуду произыде корень великих государей российских», компилятивный «Хрисмологион» известного дипломата, писателя и переводчика Николая Спафария (составлен в 1672 г.), трактовавший «Даниила пророка откровение на сон Новуходоносору и о четырех монархиах», его же компиляция «Василиологион персоны ассирийских, перских, греческих, римских царей и великороссийских князей и царей» [91]. Самые названия этих обширных сочинений ясно показывают их абсолютистскую идейную направленность и практическую придворную предназначенность. Еще показательнее в этом отношении латин-

---

[89] См.: «История русской литературы», т. II, ч. 2. М.—Л., 1948, стр. 143—144.

[90] О книжной деятельности А. С. Матвеева см.: *Л. Щепотьев.* Указ. соч., стр. 90—98.

[91] О Н. Спафарии см.: *А. И. Яцимирский.* Николай Милеску Спафарий. Казань, 1908; *Е. М. Двойченко-Маркова.* Из истории русско-румынских культурных взаимосвязей XVII века. — «Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.)». М., 1971, стр. 274—276.

ская книга (присланная из Вены в 1673 г.) Лаврентия Хурелича, специалиста по династическим «родословиям», «советника» и «героалда» императора Священной Римской империи Леопольда I. Эта книга (переведенная на русский язык под заглавием «Родословие пресветлейших и вельможнейших великих московских князей и прочая и всеа России непобедимейших монархов») служила одним из свидетельств пристального и уважительного интереса западноевропейского «цесарского» двора к российской монархии.

Как показал И. М. Кудрявцев, в то же время и в той же среде Посольского приказа, где писались, переводились и переписывались все эти государственные сочинения, был сделан перевод на русский язык «Артаксерксова действа» и превосходно приготовлен предназначенный для царя роскошный экземпляр этого перевода пьесы [92].

Идейное влияние на первый театр этой культурной среды Посольского приказа было весьма значительным. Можно сказать даже, что первый театр в целом воплощал «в лицах» тот комплекс представлений зарождающегося абсолютизма, которые получили специальную разработку в официозной литературе.

* * *

Государственные идеи абсолютизма и церемониальные формы их воплощения нуждались в программных декларациях, которые были бы обращены непосредственно к «самодержцу». В театре для этой цели как нельзя лучше служили прологи и эпилоги к пьесам, приобретавшие в таких условиях принципиальное значение. В этой связи нельзя считать случайностью, что Алексей Михайлович, как сообщил Л. Рингубер, после первого спектакля выразил свою особую «милость» не только И.-Г. Грегори, но и семнадцатилетнему М. Блюментросту (сыну царского врача Л. Блюментроста), лучше всех других исполнявшему свою первую роль. Молодой Блюментрост как раз читал пролог к «Артаксерксову действу» [93]. Его роль получила в «росписи» ролей специальное наименование и пояснение: «Ма́мурза — оратор царев, которому предисловие и скончание говорить» (126). Обозначение роли — «оратор царев» отличало эту роль от других ролей и как бы выводило ее за пределы спектакля, сообщая ей функцию своеобразного посредничества между содержанием пьесы и придворной действительностью. Эти связи пьесы и дворцовой действительности старательно подчеркивались драматургом.

---

[92] См.: «Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в.», стр. 90—98, 305, 312.

[93] См.: *Л. Рингубер.* Relation..., стр. 29—30. В тексте «Артаксерксова действа» эпилога нет, видимо, он утрачен, но, как правило (судя по другим пьесам), эпилоги повторяли основное содержание прологов, были обращены к царю, композиционно завершали обрамление спектакля и служили переходом от театральной условности к действительности.

По словам пролога, актеры просили царя о снисходительности к «недостаткам», облекая эту обычную просьбу в такую шутливо-иносказательную форму, которая позволяла объединить сюжет (Персию царя Артаксеркса) с московской обстановкой и собственным положением актеров-«иноземцев» при российском дворе. Они надеялись Алексею Михайловичу «добре угодити»: «...тогда не на Персию лучь своего милосердия послеши, но во время оно да будут Артаксерксовы люди точию немцы» (128), т. е. драматург и актеры говорили здесь о самих себе[94]. Далее по ходу пьесы драматург искусно вплетал в действие рассказ о том, как некогда заболевшего Артаксеркса некая «рука» врачевала, на которую он за это «свой перстень возложих», а также «златую гривну» и «чепь зело дивну» даровал врачу (254). Если вспомнить, что Л. Блюментрост, отчим драматурга, был врачом, а Л. Рингубер — его ассистентом, то эти намеки следует признать вполне откровенными. В конце пьесы эта перекличка с современностью повторялась. Когда «действо» пришло к счастливой развязке, сам Артаксеркс предложил всем: «Радуйтеся убо со пением и плясанием...», и вся труппа провозгласила («Уси глаголют»): «Ей, ей, ей, ей! Великая Москва с нами ся весели!» (290). При помощи такого декларативного приема «Москва» как бы вытесняла «Персию» и реальность действительности вторгалась в условность искусства. В этом сказывался один из признаков нормативной эстетики церемониала.

Но значение прологов и эпилогов пьес далеко не ограничивалось функцией посредничества между театральной иллюзией и действительностью. Пролог постулировал идейную программу, воплощавшуюся далее в пьесе. Основной целью пролога было возвысить царское имя и славу, декларировать интересы государства, как они представлялись двору.

В прологе первой пьесы, в стихах воспроизводился царский титул («Ты самодержец, государь и обладатель всех россов... великих, малых и белых...»), заявлялось, как это было и в официозной литературе, о царственном происхождении и о достоинствах самого Алексея Михайловича: «монарха един достойный короне, престолу и власти...», «его же великое имя ни в кои времена не помрачиться», власть его распространится на все страны

---

[94] В немецком тексте пьесы, который в литературном отношении был более совершенным, чем его перевод, этот фрагмент звучал так: «Schikt aber Gott es so, daß unser schwaches Lallen // kann deiner Mayestät höchstgnädigst wohlgefallen, // so wirff au Persien nicht deinen Gnadenschein, // laß Ahasvers Volk alsdann nur Deutsche sein» («La Comédie d'Artaxerxes ... par André Mazon... et Frédéric Cocron», p. 63).

Ср. наставление царя царевичу в «Борисе Годунове»:

Будь милостив, доступен к иноземцам,
Доверчиво их службу принимай.

(7, 90)

«и над всеми сия аще и вся вселенная прейдет, и тогда слава твоя бессмертна имать пребывати» (126) [95].

В прологе второй пьесы («Иудифь») аналогичные темы развивались в прозаическом варианте: «Великий Алексей Михайлович, о, царю самодержче, к сему многих стран государю, тебе же весь народ Великия, Малыя России ся кланяет, купно же и Белыя!» (л. 1). Однако этот диапазон царской власти, ограниченный здесь официальной формулой титула, казался явно недостаточным. Выше мы уже обращали внимание на то, как в стихах и в прозе, посвященных Алексею Михайловичу, титул его расширялся за счет присвоения царю определенных индивидуальных именований («тишайший» и др.). В пьесах титул распространялся за счет присвоения царю фантастических владений. Искусство в этом отношении обладало такими неограниченными возможностями, каких, конечно, не могло быть в официальных актах, в особенности дипломатических, где содержание титула постоянно вызывало споры при сношениях с иностранными государствами. Драматургам легче всего было воспользоваться теми именованиями, которые в самой Библии сопровождали имена того же Артаксеркса или Навуходоносора, называвшихся царями «Вселенной».

Поэтому со свойственной времени прямотой в прологе «Иудифи» говорилось, что Алексею Михайловичу «мало» действительных (и воображаемых) владений: «О, великий князю, превосходитель мира, обладателю Востока, и Севера, и Запада к тому! Но и то тебе мало. Достойно бо... ей, что Вселенная едина пред тобою, когда многих царей наследие есть с тобою» (л. 1).

Такого рода идеи и символы абсолютистской идеологии и эстетики, однажды возникнув, сразу приобретали гиперболическую завершенность («космические» образы всей «Вселенной», «Солнца» и др.), а затем длительное время повторялись с незначительными изменениями до тех пор, пока искусство слова продолжало служить феодальной государственности. Ф. Энгельс отметил один из ярких моментов таких литературно-политических связей. В одной из статей он обратился к тем событиям конца XVIII в., когда «победоносные армии Екатерины II отрывали от Турции одну провинцию за другой», и в это время «...поэт Державин в один из моментов лирического вдохновения, которые он обычно обращал на превознесение славы, если не добродетелей, самой императрицы и предстоящего ее империи великого будущего, написал заслуживающее внимания двустишие, которое и

---

[95] В пушкинском «Борисе Годунове» воссоздается «молитва» за царя аналогичного характера:

Подай ему победу на враги,
Да славится от моря и до моря.
Да здравием цветет его семья,
Да осенят ее драгие ветви
Весь мир земной...

(7,37)

сейчас в сжатой форме выражает высокомерие и самоуверенность царской политики:

На что тебе союз? — о Росс!
Шагни — и вся твоя вселенна»[96].

Как видим, «вселенская» символика в русской поэзии существовала очень долго и имела отчетливую политическую квалификацию.

В идеологической атмосфере 70-х годов XVII в. не было таких вымыслов, направленных к прославлению государя, которые могли бы показаться слишком преувеличенными. В упомянутой выше книге Лаврентия Хурелича, например, утверждалось, что от древнего «Владимира I-го Московского великого царя» произошли все европейские короли[97]. Библейская «вечность» легко объединялась с московской современностью. В достоверности библейского предания тогда никто не сомневался: возрождаясь в спектакле, оно являло собой «вещь живу», которая была призвана олицетворять сокровенные мечты монарха и двора о библейском «вселенском» величии.

Изучая проблемы художественного времени, Д. С. Лихачев отметил, что Ма́мурза («оратор царя») в прологе разъясняет, «каким образом прошлое становится настоящим перед глазами царя. Мамурза прибегает при этом к понятию «славы», издавна ассоциировавшейся на Руси с представлениями о бессмертии прошлого»[98]. «Далее Мамурза объясняет Алексею Михайловичу, что перед ним сейчас хочет появиться «потентат» (властитель), который уже больше двух тысяч лет заключен во гробе, — Артаксеркс. Чтобы облегчить Алексею Михайловичу восприятие лиц прошлого как живых, автор заставляет и этих самых лиц ощущать себя воскресшими. Происходит своеобразное общение действующих лиц со зрителями, взаимное знакомство»[99].

Разъяснения «оратора царева», дававшиеся в прологе, очевидно, иллюстрировались соответственными действиями главных персонажей пьесы (Артаксеркса и Есфири). Артаксеркс появлялся перед Алексеем Михайловичем, выходя за пределы сюжета пьесы. Он склонялся перед Алексеем Михайловичем в тот момент, когда «оратор» Мамурза говорил, что этот персидский царь теперь «во трепете бывает, егда, о царю, власть твою взирая, царство оглядает» (127). Величавый библейский царь являлся для того, чтобы прославить и возвеличить «власть» царя российского. Настоящее возвышалось при помощи авторитарных «образцов» прошлого. Церемониал зрительного зала в эти моменты соприка-

---

[96] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 10, стр. 312; имеется в виду стихотворение Г. Р. Державина «На взятие Варшавы».
[97] См.: *А. И. Соболевский.* Указ. соч., стр. 39.
[98] *Д. С. Лихачев.* Поэтика древнерусской литературы, стр. 297; изд. 2, стр. 324.
[99] Там же, стр. 298; изд. 2, стр. 325.

сался с церемониалом представления и, по-видимому, этим в наибольшей мере достигалась желанная цель — «тешить» государя.

Вслед за воспеванием вечной «славы» и могущественной «власти» государя нужно было обрисовать его богатства и владения. Богатства эти, действительно, были огромны, и им постоянно дивились иностранные дипломаты, посещавшие Россию в XVII в. Такие впечатления выразил, в частности, Адам Олеарий, побывавший дважды в России в 30-х годах XVII в. в качестве секретаря голштинского посольства [100]. Впоследствии по поводу его впечатлений Вольтер заметил следующее: «Обширность Москвы... пространство царских чертогов и азиатская пышность, царствовавшая тогда при дворе сем, конечно, должны были изумить голштинца (А. Олеария. — *А. Р.*): в Германии не было ничего сему равного...» [101]

К этой теме в драмах и стихах легко подбирались символические аналогии. Даже царь-тиран, персонаж отрицательный, Навуходоносор (в пьесе «Иудифь»), говорил о своих владениях нечто весьма привлекательное: «Како великодушие мое сие объяти может! Быстрая река Тигр киванием руки моей точию установитися должна... и самая Адосон река, богатством исполненная, в ней же черныя индиане купаются, принуждена ми дань от своего золотого песку подавати. Великая Асирия... себе быти вменяет счастием в подданстве у мене пребывати...» (л. 3).

Те же самые представления связывались с образом царя Артаксеркса, персонажа положительного. «Канцлер» Мемухан говорил ему с восторгом, что его власть простирается бесконечно далеко: «Даже до Аравии и муринов обладает! // Твои бо силы, вем, индияне трепещут, // и аще они злато, яко же прах, там мещут // <...> величество твое, в ужас ми удивляет, // како ты правиши сто тридесять странами» (129).

Все эти темы и образы ранней драматургии находят себе соответствие и подтверждение в придворной поэзии того же времени. Симеон Полоцкий в своих стихотворениях писал об Алексее Михайловиче так:

По всей вселенной, во все мира страны,
где свет солнечный бывает виданы,
где солнце восходит и где западает,
всякая страна царску славу знает [102].

(1, 147)

---

[100] *Адам Олеарий.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906.

[101] «История царствования императора Петра Великого...», ч. I, стр. 70.

[102] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 322 об. Символическое представление о «вселенских» масштабах царской власти было устойчивым, его не чуждался даже молодой А. С. Пушкин, когда он писал об Александре I:

И, брани сокрушив могущею рукой,
Вселенну осени желанной тишиной.

В книге «Орел Российский», используя геральдическую символику, Симеон писал еще более возвышенно:

Яко исполнь есть весь Орызонт славы,
всемирных концов, от твоея главы.
Глава ти небес самых достизает,
простертость крилу весь мир окривает.

(14)

Далее поэт давал следующие уточнения:

Всея Европы и Асии всея
Град Константинов чает Алексея.

(59—60)

Поэту хотелось заверить своего могущественного покровителя в осуществимости всех этих гиперболических предположений: «Да победитель будешь всего мира...» [103]

* * *

Наблюдается интересный параллелизм между приведенными образными характеристиками монарха, его «славы», пределов «власти», и близкими к ним представлениями и формулами официальной письменности. Есть основания полагать, что такие образные характеристики не столько придумывались писателями, сколько разрабатывались ими на основании тех формул, которые они черпали из официальной письменности и непосредственно из церемониала двора. Об этом можно судить по документам, где подобные темы и формулы занимали значительное место, как это видно, например, из описаний дипломатического церемониала. Так, тосканский герцог Фердинанд, судя по «статейному списку» В. Б. Лихачева, говорил об Алексее Михайловиче: «А он, великий государь... и имя его преславно и страшно во всех государствах, от Ветхаго Рима и до Новаго, и до Иерусалима...» (345). Подобные представления еще более гиперболизировались в драматургии и поэзии, оснащались библейскими «образцами».

Перейдем к рассмотрению целого комплекса понятий и формул этого рода, обильно насыщающих придворную литературу и в то же время распространенных в государственных документах.

Церемониальная эстетика требовала создания впечатляющих представлений о власти государя при помощи описания царских регалий. Особенно полюбилась символика «скипетра». Церемониальная роль «скипетра» постоянно отмечалась в документах, причем в различных значениях. «Скипетр» фигурировал в качестве как бы неотделимой от царской особы величественной регалии, например, в описаниях австрийского посла А. Майерберга: «Пока мы подходили, он (Алексей Михайлович. — *А. Р.*) перенес

[103] *И. П. Еремин.* «Декламация» Симеона Полоцкого, стр. 360.

свой скипетр из правой руки в левую руку и протянул нам [руку] для целования...»[104]. Во время уличного «выезда», как отметил Б. Таннер, «...ехал сам царь верхом на прекраснейшем коне, с золотым скипетром в руке»[105]. У Я. Рейтенфельса эта регалия выступала в качестве символа государственной власти, когда он писал, что царь по своей «воле» имел возможность своему наследнику «передать из рук в руки царский скипетр» (101).

В последнем значении («скипетр» — власть) этот символ используется в прологе первой пьесы, где по адресу Алексея Михайловича говорится: «От силы бо твоего скифетра все страны Севера, Востока и Запада трепещут и смиренно твоему державству повинуют» (126). В прологе пьесы «Иудифь» такая символика прямо относится к внешнеполитическим событиям (в намеке на войну России и Турции): «...весь христианский род скифетр твой почитает, божиею бо милостию он всех их защищает от врага крестова, лютаго бусурмана» (л. 1). Символика «скипетра» занимала большое место в первой пьесе. Один из придворных, например, говорил Артаксерксу: «О, можнейший монарх, его же скифетр достизает даже до Аравии...» (129), «Егда бо скифетр твой потрясешь... тогда воздвигнешь вои или победу...» (150). Артаксеркс сам объявлял: «Се мой скифетр — знак милости моей» (237), «Сего жь скифетра мочь, иже Вавилон попрал есть...» (137). Несомненно, эта символика зрительно мотивировалась соответствующими жестами персонажа, всегда появлявшегося с бутафорским скипетром. В «Иудифи» есть ремарка, указывающая на церемониальный жест Навуходоносора: «Зде царь скифетр на главу Олоферна кладет» (л. 21 об.).

Но творчество драматурга не ограничивалось повторением этих формул при изображении официальных придворных ситуаций. Первые попытки изображения личных отношений потребовали опоры на ту же символику. «Скипетр» проникал даже в любовную тему. Полюбив царя, Есфирь, однако, считала, что она «скифетра не достойна» (152). Изгнанная Артаксерксом царица Астинь, рыдая, восклицала: «Ах, скифетр твой и любовь твоя, ах, погубляют вся надежды моя!» (146).

Симеон Полоцкий вводил в поэзию ту же символику, вызывавшую у него восторженные переживания. Такие опыты, как мы уже говорили, свидетельствовали о зарождении русской оды:

Ныне ликую, весело играю,
Егда на скипетр пресвяты смотряю[106].

---

[104] «Путешествие в Московию барона Августина Майерберга». М., 1874, стр. 66.

[105] *Бернгардт Таннер.* Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 году. Перевод с латинского, примечания и приложения И. Ивакина. — ЧОИДР, 1891, кн. 3, стр. 108.

[106] [*Симеон Полоцкий.*] Стихи к осудару цару Алексею Михайловичу. — См.: *М. І. Прашковіч.* Дадаток да дысертацыі «Паэзія Сімеона Полацкага. Ранні перыяд (1648—1664)». Мінск, 1964 (ГБЛ, без пагинации).

В речи, обращенной к царю, Симеон утверждал в официальном тоне: «Благословенно есть Великороссийское царство сподобящеся богом имети тя (Алексея Михайловича. — *А. Р.*) скипетры державы правяща...»[107]

Мы рассматриваем первые опыты внесения в литературу в качестве определенных средств изобразительности той символики, которая зарождалась в церемониальной обстановке двора. Закономерность этого явления подтверждается тем, что в дальнейшем эти изобразительные средства литературы стали традиционными и сыграли свою роль в русской поэзии XVIII в.

К тому же «скипетру» обращался Феофан Прокопович, когда он приветствовал Анну Иоанновну, отвергнувшую (в 1730 г.) ограничивавшие самодержавную власть «кондиции»:

И выняла скипетр свой из гражданскаго ада,
и тем стала Россия весела и рада[108].

(217)

Желая изобразить, как весь «Норд» единодушно избрал себе царицу, Г. Р. Державин в стихотворении «Изображение Фелицы» писал:

Избрал — и, падши на колена,
Поднес бы скипетр ей и венец...

(61)

В творчестве А. Н. Радищева начинается намеренное развенчание этой церемониальной символики, пользуясь которой, он создает отрицательные образы. Например, в оде «Вольность»:

Чело надменное вознесши,
Прияв железный скипетр, царь,
На громком троне властно севши,
В народе зрит лишь подлу тварь.

(269)

Вслед за описанием символов государственной власти писателям предстояло подобрать достойный символ для самого государя. В Западной Европе вошло в традицию представление о Людовике XIV как «короле-солнце». Такие же впечатления возникали у иностранных дипломатов по отношению к Алексею Михайловичу. Когда английский посол граф Карлейль и сопровождавшие его дипломаты, которых трудно было бы чем-либо удивить, явились во дворец на аудиенцию, они были поражены

---

[107] [*Симеон Полоцкий.*] Книги приветствы. — ГИМ, Синод. собр., № 229, л. 464 об.

[108] *Феофан Прокопович.* Сочинения. Под редакцией И. П. Еремина. М.—Л., 1961; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

видом царя, «подобно блестящему солнцу» сидящему на троне в окружении роскошно одетых бояр [109].

В полном согласии с такими впечатлениями и традициями Симеон Полоцкий на протяжении многих лет прибегал к этому образу. «Яко солнце во вселенной ты ныне обретаешься», — говорил он Алексею Михайловичу в «Орле Российском» (8). В одном из стихотворений поэт мотивировал такое сравнение следующей идеей:

Солнце едино весь мир озаряет...
Тако во царстве един имать быти —
Царь; вся ему достоит правити [110].

Такая символика отличалась условностью и легко варьировалась. Если здесь было «солнце едино», то в другом случае, когда нужно было обратиться к царевичу Алексею, поэт удваивал сопоставление, воспевая сразу два «солнца»:

Отец твой солнце, ты еси другое
во свете быти вам есть природное [111].

Царь Артаксеркс связывал такого рода «космические» уподобления с обязанностями царей и нравоучительно говорил:

И яко же звезд всех князь то солнце есть златое,
всем луча дарует, всем дает равное,
тако и нам царям достоит сотворяти
всех подданных своих в щедротах призирати.

(130)

Интересно отметить, что представление о царе-«солнце» как носителе православия встречается и у писателей-демократов, враждебных придворной литературе. Писатель Авраамий (около 1670 г.) как раз упрекал «западных еретиков», т. е. тех же придворных литераторов — «киевских старцев», в том, что они погубили «солнце»: «Един бысть православный царь на земли, и того... западнии еретицы, яко облаце темнии нашедше, угасили християнское солнце российское...» [112]. Но в демократической литературе эта символика не развивалась, она оставалась принадлежностью литературы «верхов» общества и вошла в традицию в XVIII в.

---

[109] «Посольство в Россию графа Карлейля», стр. 60.

[110] [*Симеон Полоцкий.*] Вирши на праздники и на другие темы. — ГИМ, Синод. собр., № 731 (рукопись XVII в.); образы царя — «солнца», царицы — «луны», царских детей — «звезд», России — «неба» часто повторяются в сочинениях Симеона начиная с 1656 г.; см. стр. 36.

[111] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 66 об.

[112] *Я. Л. Барсков.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912, стр. 162.

Феофан Прокопович в бодрых ритмах приветствовал Анну Иоанновну:

Солнце Анна возсияла,
Светлый день нам даровала.

(218)

М. В. Ломоносов писал, обращаясь к императрице Елизавете Петровне: как «...часто солнечным равняем // Тебя, монархиня, лучам»[113]. Позже Г. Р. Державин («Видение мурзы») аллегорически заверял «Фелицу» — Екатерину:

Как солнце, как луну поставлю
Твой образ будущим векам.
Превознесу тебя, прославлю,
Тобой бессмертен буду сам.

(40)

Очевидно, «космические» сопоставления такого рода не могли удовлетворить идеологию абсолютизма, требовавшую «обожествления» монарха. «Обожествление» имело символический характер, так как никто не мог думать, что государь действительно становится «богом». Но в условиях общего теологического мировоззрения самые попытки «обожествления» царя играли значительную роль. Иностранные дипломаты относились к такой символике с большим вниманием. Дипломаты графа Карлейля были потрясены величием и роскошью царской аудиенции: членам посольства «в объявшем их удивлении, а некоторых даже и страхе, казалось, что они посреди собрания не людей, а богов»[114]. «Русские цари, — писал Я. Рейтенфельс, — появляются всенародно крайне редко... они, при своем затворничестве, почитаются подданными чуть не божествами, невидимыми и недоступными» (85—86). Выше мы приводили гневный протест Аввакума, связанный с тем, что Алексей Михайлович «восхотел бог быти».

Тема «обожествления», требовавшая очевидной гиперболизации реальности, нашла для себя благоприятную почву в поэзии и драматургии. В пьесе один из придворных говорил Артаксерксу: «О, царь вселенныя, ты бог еси земный!» (130). В пьесе Симеона Полоцкого придворный Навусар говорил Навуходоносору: «Светлый наш царю и пресильный боже»[115]. Такие определения не были только предметом театральной условности. Симеон Полоцкий в стихах прямо обращался к Федору Алексеевичу в таком же духе:

Паче же имя бога оным воздается,
а всяк царь во книгах бог земен зовется[116].

---

[113] *М. В. Ломоносов.* Полное собрание сочинений, т. 8. М.—Л., 1959, стр. 755, 756.
[114] «Посольство в Россию графа Карлейля», стр. 60.
[115] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 193.
[116] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 595.

Образ «земного бога» стал предметом живейшего внимания поэтов и писателей XVIII в. Имея в виду Петра I, академик А. К. Нартов изъявлял «горячую любовь нашу к земному богу...»[117]. М. В. Ломоносов писал: «...ежели человека, богу подобного, по нашему понятию, найти надобно, кроме Петра Великого не обретаю»[118], «Не верили, что он (Петр. — *А. Р.*) один из смертных был, но в жизнь его уже за бога почитали»[119], а в стихах, от лица «Марса», поэт восклицал: «Он бог, он бог был твой, Россия»[120].

А. П. Сумароков, по-видимому, одним из первых почувствовал некоторую неловкость прямого «обожествления» императора Петра и решил воспроизвести эту его характеристику как бы сквозь дымку исторического предания:

Когда бы в древний век,
Каков был ты, такой явился человек,
Отцем ли б тя народ, великим ли б нарек?
Ты назван был бы богом![121]

Принадлежность таких «обожествлений» эстетике абсолютизма подтверждается тем, что они относились не только к Петру I как личности исключительно одаренной. По адресу ничтожной Анны Иоанновны М. В. Ломоносов должен был писать в таком же духе:

Надежда, радость и Богиня,
Велика Анна, Ты доброт
Сияешь светом и щедрот...[122]

Следует заметить, что обычное для Ломоносова и других поэтов описание царских «доброт» тоже вошло в традицию со времен Симеона Полоцкого, который, обращаясь к русскому царю (в пьесе о «Навходоносоре царе»), писал:

Доброты гнездо положиша в тебе,
во сердце твоем живут, яко в небе[123].

Симеону Полоцкому было знакомо кажущееся поэтическое бессилие слова в прославлении «доброт» монарха при помощи

---

[117] *Л. Н. Майков.* Рассказы Нартова о Петре Великом. СПб., 1891, стр. 69.
[118] Цит. по: *Е. Шмурло.* Указ. соч., стр. 43.
[119] Там же, стр. 44.
[120] Там же, стр. 44, 61.
[121] Цит. по: *Е. Шмурло.* Указ. соч., стр. 44. Эта традиция была устойчивой; от нее не отказывался молодой А. С. Пушкин, когда он писал об Александре I: «И ты среди толпы, России божество!» (1, 147).
[122] *М. В. Ломоносов.* Полное собрание сочинений, т. 8, стр. 30.
[123] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 191.

библейских метафор:

О добротах ти лучше есть молчати,
удобнее бо звезды исчитати.
И песок во край моря исчислити
неже доброты твоя изславити [124].

Аллегорическое «обожествление» монархов продолжалось и гораздо позже. Г. Р. Державин «пел» Екатерину:

Богоподобная царевна
Киргиз-Кайсацкия орды!

(18)

А. Н. Радищев гневно порицал такие идеи и символы:

Воззрим мы в области обширны,
Где тусклый трон стоит рабства.
Градские власти там все мирны,
В царе зря образ божества [125]

(268)

Церемониальная эстетика в XVII в. не требовала создания литературных описаний внешности государя. Вместо этого на первый план выдвигался один необходимый признак — царский взор, необыкновенные «пресветлые очи».

В «Уряднике», как мы видели, подсокольничий мог приступить к действиям только в тот момент, когда он «увидит государевы пресветлыя очи» (95). Отправляясь во Флоренцию, «государевы очи посланники видели, и челом ударили, и... у руки были» [126].

Посол А. Майерберг писал: «26 мая [1661 г.] приставы уведомили нас, что в следующий день мы удостоимся видеть светлые очи великого князя» [127].

Эти формулы были усвоены литературой, которая расширила их символическое значение. Так, в прологе первой пьесы говорилось: «И ока твоего блистание может их (многие народы. — *А. Р.*) сокрушити» (127). «Комедия» же эта, будто бы, была недостойна «зрения очес» царских (128). В пьесе Есфирь говорила, что не «достойна есть высоких очес» Артаксеркса (168), и повторяла: «...очес твоих блистание ко всякой службе да мя пра-

---

124 [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 429 об.

125 А. Н. Радищев разрушал такие абсолютистские представления, но, заменяя «царя» «законом», он продолжал пользоваться традиционной символикой: «Равно делит и мзду и казни; // Он образ божий на земле» (267).

126 ПДС, стр. 510; Петр I установил прокуратуру (1722), причем генерал-прокурор был официально назван «оком государевым» (см.: «История СССР», т. III, стр. 234—235).

127 «Путешествие в Московию барона Августина Майерберга», стр. 62.

вит» (171). Один из придворных подчеркивал, что Астинь будет «отвержена, никако же она очи твои (Артаксеркса. — *А. Р.*) взирает» (141) [128]. Опальному вельможе Амапу Артаксеркс кричал:

Прочь! Да впредь не вижу
пса того в очах моих!

(269)

Та же формула была обычной в поэзии Симеона Полоцкого, когда он обращался, например, к царю с просьбой: «Моля, да светлым оком всегда нам зриши» [129]. Или при посвящении «Орла Российского» поэт писал:

Свиток сей прими, мне милостив буди,
пресветлым оком призри сия труды.

(68)

Символика «взора» и «очей» тоже надолго утвердилась в русской поэзии. Так, при посещении Анной Иоанновной «приморской мызки» (под Петергофом), принадлежавшей Феофану Прокоповичу, последний писал:

Драгая ж то честь месту, щастие наше драго
видеть очи светлые гостя таковаго.

(220)

«Великой Анны грозный взор» славил также М. В. Ломоносов [130], а Г. Р. Державин («Видение мурзы»), имея в виду «Фелицу» — Екатерину, писал:

Сапфиро-светлыми очами,
Как в гневе иль в жару блеснув,
Богиня на меня воззрела.

(38)

В стихотворении «Изображение Фелицы», обращаясь к художнику («Рафаэлю»), он требовал:

Представь в лице ее геройство,
В очах величие души.

(61)

---

[128] В «Борисе Годунове» А. С. Пушкина Карела говорит Самозванцу, что послан к нему от казаков — «Узреть твои царевы ясны очи» (7, 53).
[129] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 202.
[130] *М. В. Ломоносов.* Полное собрание сочинений, т. 8, стр. 26. В поэтически преобразованном виде символика «очей» послужила А. С. Пушкину при создании образа Петра I: «Он поле пожирал очами», «И славы полон взор его», «Его глаза // Сияют» (5, 56—59).

Первые спектакли очень понравились царю, и тогда надежды организаторов театра сбылись: они оказались достойны царских «очей». Создавалось отчетливое впечатление, что представление как бы сомкнулось с действительностью, повторившей те же церемониальные формы общения с монархом, которые провозглашались со сцены. В награду за спектакль впервые в России (7 апреля 1673 г.), как сказано в документе, «экомедианты Артаксерксова действа» во главе с И.-Г. Грегори были во дворце у царской «руки и видели его, великаго государя, пресветлые очи...» [131]. Отметим дополнительно, что упомянутый здесь церемониал целования царской руки тоже неоднократно становился темой стихов Симеона: «Лобзаем верно крепку ти десницу...», «Тем же веселуем, егды прекрепку десницу целуем» [132].

Мы рассмотрели главнейшие признаки церемониальной эстетики, согласно которой в обиходе, в документах и в литературе разрабатывалась определенная символика для изображения государевой «славы» и «власти». Перейдем теперь к выяснению средств изобразительности, призванных отражать отношения, возникающие в церемониальной обстановке между монархом и подданными.

* * *

Главнейшей формой выражения отношений подданных к государю становилась церемониальная формула их постоянной готовности к несению той или иной «службы».

Вызванный к царю сокольник И. Г. Ярыжкин (по «Уряднику») должен был сначала заявить: «Готов итти к государской милости» (98). Так же поступали русские дипломаты. Когда, например, Василий Лихачев и Иван Фомин собирались на аудиенцию к герцогу Фердинанду, они говорили «приставу»: «По указу великого государя... Алексея Михайловича (следует титул. — *А. Р.*), на посольство ко князю итти готовы» [133]. Русские послы, приглашенные польским королем Владиславом IV в театр, ответили ему: «...готовы ехать смотреть комедию...» [134].

Самое замечательное по своему откровенному цинизму изъявление «готовности» сделал келарь Чудовского монастыря Иоаким (будущий патриарх), когда Алексей Михайлович пожелал узнать, как он относится к новой (никоновской) церковной реформе. «Аз-де, государь, — сказал Иоаким, — не знаю ни старыя веры, ни новыя, но что велят начальники, то и готов творити...» [135]

---

[131] «Московский театр при царях Алексее и Петре», стр. 24; в знак «милости» актерам дозволялось целовать царскую руку.
[132] *И. П. Еремин.* «Декламация» Симеона Полоцкого, стр. 357—358.
[133] ПДС, стр. 555.
[134] *С. М. Соловьев.* Указ. соч., стр. 193.
[135] «Материалы для истории раскола за первое время его существования», т. VI. Под редакцией Н. Субботина. М., 1881, стр. 229.

Аввакум раскрыл содержание такой «готовности», когда он писал о русских «властях»: «Сии бо волцы, а не пастыри... своими руками готовы неповинных крови пролияти...» (476).

Устройство театра было исполнением своего рода государственной «службы». А. С. Матвеев требовал от труппы, как уже отмечалось, чтобы всегда «все было готово». Поэтому в прологе первой пьесы Алексей Михайлович получил твердое заверение артистов, что все они «к службе готовы» (128). Затем в пьесе один из царских «спальников» говорил Артаксерксу: «На твой царский указ всегда есмы готовы!» (188), другой придворный говорил: «Се аз готов есмь и отхожду» (234). Есфирь высказывала царю пожелание всегда «ко услуге твоей готовой пребыти» (241).

Эта формула вошла и в поэзию. Симеон Полоцкий писал о себе:

Иже готов есмь всегда ти служити,
за твою славу главу положити [136].

В «Орле Российском» он же повторял:

Взыди высоко, усмотряй половы,
Се твои раби служити готовы.

(35)

В пьесе Симеона Полоцкого о «Навходоносоре царе» один из придворных отвечал этому царю на требование сотворить его золотой «образ»:

По твоей воли все будет готово [137].

Церемониал требовал, чтобы готовность к «службе» сопровождалась со стороны подданных определенным настроением — «весельем и радостью». В «Уряднике» нововыборному сокольнику И. Г. Ярыжкину объявлялось: «Час приближился веселья твоего» (98).

В пьесе Симеона Полоцкого «О Навходоносоре царе» один из придворных заверял этого царя-тирана:

Веселым сердцем твое веление
приведу вскоре во исполнение [138].

---

[136] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 340, см. л. 70 об. Такие же формулы воспроизводятся в «Борисе Годунове», где Хрущов «бьет челом» Самозванцу и говорит: «за тебя готовы // Главами лечь...» (7, 53); Кавалер говорит: «Когда велит царевич, // Готовы мы» (7, 54).

[137] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 193.

[138] Там же.

В первой пьесе Артаксеркс сам поучительно сообщал своим придворным и подданным, что он приносит им «радость», которая является залогом их «верности» ему же:

Возвеселитесь, мои князи, се ныне возвеселитесь.
Прехвальный народ персов и медов, возрадуйтесь...
Се ныне аз бо сам в радостех пребываю
и о вашем веселии никако сумневаю.
Се ныне исповесте, яко ми верны есте.

(128—129)

Это требование Артаксеркса тут же подтверждалось одним из придворных:

О правителю великий! Се аз предложих,
о великий царю, для радостей твоих
зело аз веселюся...

(129)

Симеон Полоцкий культивировал такие же настроения во многих панегирических стихах. Например:

День есть веселый, день превожделенны,
в он же предстати тебе сподобленны.
Мы, твои раби, и десну лобзати
веселым сердцем сице целовати [139].

В этой же «декламации» говорилось:

Радости сердце мое исполнися,
Яко предстати тебе приключися...[140]

Веселье, как казалось Симеону, достигало «космических» масштабов:

И само небо светло веселится,
егда житию царскому дивится.
Кольми нам паче радость подобает
яко царь сицев нами обладает [141].

Придворный обиход второй половины XVII в. в России не знал таких праздников, какими в дальнейшем стали ассамблеи и балы. Но драматургия и поэзия уже подсказывали внешние формы выражения всеобщего, как казалось, «веселья». В пьесе

---

[139] *И. П. Еремин.* «Декламация» Симеона Полоцкого, стр. 357.
[140] Там же.
[141] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 322 об.

Артаксеркс призывал своих подданных:

Радуйтеся убо со пением и плясанием
весь нынешний день со всяким веселием.

(290)

Симеон Полоцкий в «Орле Российском» писал:

И восплещайте весело рукама
торжественными скачите ногама.

(22)

Обязательные изъявления «восторга» и «радости» стали обычным требованием мажорной одической поэзии XVIII в., но в ней эта тема углублялась, постепенно обогащалась национально-патриотическими настроениями («Восторг внезапный ум пленил...», как писал М. В. Ломоносов в «Оде на взятие Хотина», 1739) [142]. Однако в конце века А. Н. Радищев (в оде «Вольность»), изображая некоего царя, устами его раскрыл подоплеку придворного «веселья»:

Где я смеюсь, там все смеется;
Нахмурюсь грозно, все смятется;
Живешь тогда, велю коль жить.

(269)

Церемониал требовал далее заявлений о том, что всякое действие направляется царской «волей». В прологе первой пьесы говорилось: «...о царю, воля твоя, яже нас дерзновенно (вариант: дерзновенных) творит...» (128). Та же тема развивалась в пьесе. Придворный Гегай говорил Есфири: «Царская воля есть — и та да сотворится» (154), «яз тебе, прекрасная, приношу цареву волю» (164), а Есфирь говорила Артаксерксу: «В твоей есть воле, о царю милосердный» (251). Зафар повторял эту же формулу: «В твоей есть воли, о царю милосердый» (255). Сам Артаксеркс определял течение событий так: «Указ мой и воля... действует» (285). В «песне» пелось: «Ныне дерзайте // Цареву волю // Ко исполнению» (291).

Симеон Полоцкий не раз писал о том же самом: «Мы твоей воли царстей послушливы...» [143], или в более обобщенном

---

[142] Поэтический «восторг» перед монархом не утратил значения в обстановке завершения войны с Наполеоном. Молодой А. С. Пушкин писал об Александре I:

И ныне ты к сынам, о царь наш, возвратился,
И край полуночи восторгом озарился!

(1, 146)

[143] *И. П. Еремин.* «Декламация» Симеона Полоцкого, стр. 359.

смысле:

Князи, бояре не мрачно сияют,
егда ти царску волю исполняют [144].

Исполнение «воли» должно было вознаграждаться царской «милостью», как обычной для феодальной эпохи формой платы за отличную «службу». Христианское «милосердие», хорошо знакомое всему средневековью, в атмосфере абсолютизма стало превращаться в «милость» государя по отношению к его подданным или даже к иностранным государям. В посольских «статейных списках» тема «милости» получала не столько документальное, сколько церемониально-литературное выражение. Заинтересованные в царской «милости», русские послы старались описывать свои «посольства» таким образом, чтобы они понравились Алексею Михайловичу. По отчетам посланника В. Б. Лихачева, следовало, что тосканский герцог Фердинанд (в независимой от России и отдаленной Флоренции) мечтал о царской «милости» и выражал это в своих раболепных речах. Во время переговоров Фердинанд, будто бы, говорил так: «Обрадуясь де великаго государя вашего... Алексея Михайловича... премногой милости, что он... из таково дальнева своего государства взыскал меня, работника своего, государскою премногою милостию, и за такую ево... милость не знаю, что воздать и чем заплатить, только рад я ему... служить и работать на веки...»[145]

В таком воспроизведении речь Фердинанда более всего напоминала установленные церемониалом речи московских дворян. Так, сокольник И. Г. Ярыжкин (по тексту «Урядника») говорил: «...и не по моей мере такая его государская милость ко мне убогому, холопу его государеву» (98). Фердинанд далее даже просил, будто бы, посланника совершенно по русскому обычаю «побить челом» за него царю, говоря «если в чем я ему... не заслужил... чтоб великий государь вам... простоту мою покрыл своей государской милостию...» [146]

В пьесе «Иудифь» приводятся речи послов (сирийского, месопотамского и др.), которые они произносят перед завоевателем полководцем Олоферном. Эти речи по стилю весьма напоминают приведенные речи герцога Фердинанда, в них также возникают темы «милости», «работы» и др. Например, посол Регама говорит: «Прииди же тогда, да будеши милостивым господином нашим, мы же работати ти учнем сице...» (л. 35 — 35 об.). Посол Фуфнай: «Довольно ти да будет, что мы самохотно твои раби и рабыни есмы...» (л. 34). Посол Савал: «Лутше сия вменяем и в преславное счастие почитаем великому Навходоносору служити и в его благодати жити...» (л. 33).

---

[144] Там же, стр. 360.
[145] ПДС, стр. 550.
[146] Там же, стр. 610—611.

Создатели театра понимали, что их положение всецело зависит от царской «милости», альтернативой которой была бы «опала». Подобно тому, как сокольник И. Г. Ярыжкин должен был «тешить» государя в надежде на его «милость» и в опасении «быть сослану», пастор И.-Г. Грегори взялся за сочинение «Артаксерксова действа», по словам Л. Рингубера, «будучи принужден выбирать между царской милостью и опалой»[147]. Поэтому в первой пьесе, от успеха которой зависела судьба театра, эта тема получила особое значение. В прологе говорилось о «милости» Алексея Михайловича, а в самой пьесе действующие лица постоянно говорили о «милости» Артаксеркса. Первый сановник государства (впоследствии попавший в опалу и казненный) Аман говорил царю: «Сподоби мя получити токмо твоей милости» (182), «кую милость от высочайших глав ныне получаю» (246), «О! Милости молю, милосердия!» (270). То же самое говорили и другие придворные. Дальфон (сын Амана): «...и милость царская и слава превелика будет нам всегда в наследие бесконечне» (246). «Думные» князья Мемухан, Мегуман, Сафар: «О, царю наш милосердый» (130), «Царь наш милосердый» (134), «Царю мой милостивый» (191). Гегай: «расцветится твоей милости свет» (168). Мардохей, сменивший временщика Амана, был «царской милости извещен» (195).

Стремление драматурга изобразить отношения между Артаксерксом и царицами (Астинь, затем Есфирь), как мы уже говорили, не могло обойтись без привлечения символики «скипетра» — знака царской власти. В таком же духе, но в еще большей степени, любовная тема (применимая, разумеется, только к изображению царствующих особ), облекалась в формы царской «милости», оказывалась в зависимости от ее приобретения или утраты. Так, царица Астинь, которую Артаксеркс разлюбил, выражала свои душевные муки в следующей форме: «Могу-ль у царя милость обретати и ярость его слезами утоляти» (143). Царица Есфирь, сменившая Астинь, воспринимала свой успех и выражала свою любовь к Артаксерксу с обязательными ссылками на его «милость». Она постоянно говорила Артаксерксу об этом: «О, милосердые очи, то едино мое счастье! Даждь, царю, милость свою...» (268), «Яви ми ныне неотменную свою милость» (242), «...милость свою крайнюю ко мне явиши» (242), в «милости воля моя есть и надежда» (168). Она была «милостью царскою паче

---

[147] Ср. оригинал: «En nolentem volentem eo adigit, vel Czarea clementia, vel ex contrario periculum. Scripsit ergo me socium sibi...» (*Л. Рингубер.* Relation..., стр. 29). Тема «милости» прослеживается в пушкинском «Борисе Годунове»: «Ах, смилуйся...» (7, 13) говорит «Народ» Борису, который соглашается принять престол «по милости своей» (5), в «молитве» о нем: «Да будет он, как прежде, благодатен, // И милостив...» (37); Шуйский отвечает царю: «Не казнь страшна; страшна твоя немилость» (48); по словам Патриарха, царю свойствен «дух милости и кроткого терпенья» (69).

довольна есмы» (284), она хотела бы увидеть «токмо единожды царской милости зрак» (164), не считала себя «достойною быти таковой высокой милости» (164). Она отвергала все сокровища ради «милости»: «Аще и вся сокровища — сих же аз не хощу, — милость же твоя вящще» (238). Она страстно восклицала: «О, царю мой, царю милосердый!» (241), «царь милостив да будет!» (239). Без представления о царской «милости» не могло обойтись даже упоминание о любовных намерениях Артаксеркса. Один из придворных церемониально извещал Есфирь, что царь желает «милостиво твои белые уста лобызати» (159).

Артаксеркс тоже переносил тему «милости» в сферу собственных любовных переживаний. Он говорил горячо любимой им Есфири: «Смотри зде милость мою, отверзи чювства свои» (286).

В устах Артаксеркса понятие царской «милости» начинало отделяться от его личности и приобретать как бы самостоятельное значение. Он говорил Астинь: «Иди же отриновенна от меня и милости моей» (142). Так же говорил он и Есфири: «Ты мною владеешь, милость же моя — тобою» (170).

Утверждение Артаксеркса, что царская «милость» владеет царицей, что «чувства» ее должны открыться в ответ на «милость», — все это было ново и в высшей степени характерно для первого опыта сценического изображения любовной темы.

Симеону Полоцкому удалось придать теме «милости» широкое значение гуманности и справедливости, которые, как он полагал, должны были исходить от монарха. От имени скончавшегося Алексея Михайловича поэт наставлял царя Федора Алексеевича:

Милостив буди, и скор оставляти,
Косен казнити, а готов слушати
извинения. Кротость да храниши...[148]

Все подданные, как полагалось думать при дворе, могли надеяться на царскую «милость» только в том случае, если их образцовая «служба» сопровождалась беспредельной покорностью. Покорность тоже должна была выражаться предустановленными церемониальными жестами и словесными формулами.

В прологе царь Алексей Михайлович приглашался посмотреть, как Артаксеркс слагает свой скипетр «к ногам вашего милосердия и како Есфирь, смиренно предстоя, припадает...» (128). Это заявление сопровождалось действием всей труппы, которое обозначалось ремаркой: «Открывшимся театром колена преклоняют царю» («Aperto Theatro genua procumbunt Tzari»). По ходу пьесы Есфирь умоляла Артаксеркса позволить ей «припадати» к его «милостивым нозем» (168). Мардохей говорил о себе: «Милости раб просит и к нозем припадает!» (284).

---

[148] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 527.

В стихах Симеон постоянно описывал свое церемониальное поведение по отношению к царю следующим образом:

Если к ногам вашим лицем припадаю,
Моля о милости, прося благодати...[149]

Или: «Себе под нозе ваши подлагаю...», «раболепный поклон сотворяю»[150].

Нет сомнений в том, что эти литературные формулы отражали существующий церемониал, о котором, например, Я. Рейтенфельс писал так: москвитяне перед царем «распространяются ниц, всем телом, на земле» (147). Уже Петр Великий (в 1701 г.) запретил «падать перед ним на колени»[151]. Церемониал двора в XVIII в. вообще сильно изменился, во многом приблизившись к западноевропейским придворным обычаям. И тем не менее старая литературная традиция, непосредственно связанная с церемониалом допетровской эпохи, не забылась. Утвердившиеся литературные каноны абсолютизма превращались постепенно в поэтическую условность, но долгое время считались обязательными. Например, Г. Р. Державин молил («Видение мурзы») о возможности коснуться ног «Фелицы»:

Прошу великого пророка,
Да праха ног твоих коснусь.

(25)

А. Н. Радищев (ода «Вольность») писал с негодованием:

Вокруг престола все надменна
Стоят коленопреклоненно.

(269)

Требования церемониала простирались еще дальше: все должны были считать себя «рабами» государя, и в первую очередь это относилось к придворным. Посетившие Москву голландцы, представители «Генеральных штатов Нидерландских», были объективны, когда они писали, что по отношению к Алексею Михайловичу даже «величайшие вельможи государевы принуждены придавать себе уменьшительные названия и называть себя его рабами»[152]. По изображению посланника В. Б. Лихачева, герцог Фердинанд вел себя в полной мере по образцу московского церемониала, когда он, принимая царскую грамоту, «почал плакать, а сам говорил чрез толмача по италийски... «А я... и сын мой

---

149 [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 26 об.
150 Там же, л. 28 об., то же — л. 66, 68.
151 *Л. Н. Майков.* Указ. соч., стр. 17.
152 «Посольство Кунраада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Феодору Алексеевичу». СПб., 1900, стр. 486.

Косма, его великого государя, рабы и холопы... уж то так бог изволил» (346).

Этот тон сохранялся и значительно позже. Хотя Петр Великий не любил «раболепия», его преданный сподвижник А. К. Нартов при обращениях к императору (в 1723 г.) писал: «...работал я, нижайший раб...» [153] Виднейшие писатели эпохи феодального абсолютизма вынуждены были характеризовать себя точно так же. Симеон Полоцкий первым из русских писателей ввел следующую церемониальную форму авторской подписи: «Пресветлаго царскаго ти величества, милостивейшаго моего благодетеля нижайший раб и присный богомолец Симеон Полоцкий...» [154] Необходимость таких новых формул подтверждается тем, что даже великий ученый и поэт М. В. Ломоносов, посвящая оды царям и царицам, должен был печатно свидетельствовать, что их «всенижайше приносит всеподданейший раб Михайло Ломоносов» [155].

Эти требования абсолютизма широко отразились и в литературной практике, начиная от драматургии и поэзии XVII в. В первой пьесе Есфирь постоянно твердила Артаксерксу: «Яз раба есмь, ты же повелитель!» (160), «Яз царева раба» (170), «Аз раба царева» (238), «Имей мя токмо рабою» (241). Аман говорил: «Вельможны монарха, аз есмь холоп твой верный» (255).

Симеон Полоцкий в стихах характеризовал себя так же:

Аз же раб присны имам работати
Верно ти всегда, чая благодати [156].

Нужно отдать должное Симеону: он призывал царя Федора сделать преданных «рабов» своими «друзьями».

Яже верныя познаеши слуги,
Не яко рабы чти, но яко други [157].

Этот совет, казалось бы, предвосхищал ту атмосферу, которая позже сложилась среди некоторых приближенных Петра Великого. Правда, поэт предлагал и другой совет, снижающий значение первого и определяющий способ приобретения царем своих «друзей»: «Златом и сребром купуй други себе» [158].

Эта тема тоже оказалась устойчивой в панегирической литературе XVIII в. Поздравляя Анну Иоанновну, Феофан Прокопович писал:

То, рабы твои, от сердца желаем,
когда вид летний на вход твой являем.
(219)

---

[153] *Л. Н. Майков.* Указ. соч., стр. XVII (цитируется подлинная челобитная А. К. Нартова).
[154] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 112.
[155] *М. В. Ломоносов.* Полное собрание сочинений, т. 8, стр. 498, см. стр. 741.
[156] [*Симеон Полоцкий.*] Стихи к осудару цару Алексею Михайловичу.
[157] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 527 об.
[158] Там же, л. 526 об.

«Оду на взятие Хотина» М. В. Ломоносов закончил следующим обращением к той же царице:

Прости, что раб твой к громкой славе,
Звучит, что крепость сил Твоих,
Придать дерзнул не красной стих
В подданства знак Твоей державе [159].

Развенчивая монархов, А. Н. Радищев обратил свою знаменитую оду к «вольности». Однако он сохранил и в этом совершенно новом контексте прежнюю авторскую самохарактеристику («раб»):

О, вольность, вольность, дар бесценный,
Позволь, чтоб раб тебя воспел.

(265)

* * *

Итак, мы убедились в том, что первая постановка театра была образцовым церемониальным спектаклем. Недаром Симеон Полоцкий настойчиво ссылался на сюжет первой пьесы, когда он в 1676 г. представил свое приветственное сочинение «Гусль доброгласная» взошедшему на престол Федору Алексеевичу. Он писал о себе совершенно в духе рассмотренных нами придворных форм поведения и формул стиля: «...пад лицем на землю, главу мою под нозе ти преклоняю, чая не попранной ей быти... и ожидая не отриновения яростного, но златаго ти скипетра на ню во знамение милости возложения, яко же великий царь Артаксеркс обычай име творити» [160]. В этой же «книжице» поэт развивал свою тему стихами:

Преславный царь Артаксеркс, жезл держа рукою,
им же обыкл являти людем милость свою...
Милость, во еже к нему волно приступити,
яко же Есфире ту восхощет явити [161].

Обращаясь уже к самому Федору Алексеевичу, поэт продолжал:

Той, егда изволиши к верным протязати,
милость приступления к тебе проявляти,
Яко же Есфир конец жезла целоваше,
тако лобзати имать жезл твой сердца наше [162].

---

[159] *М. В. Ломоносов.* Полное собрание сочинений, т. 8, стр. 30.
[160] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 110.
[161] Там же, стр. 138.
[162] Там же, стр. 140. Интересно отметить, что данный библейский сюжет привлекал также внимание Аввакума, когда он призывал царя наказать

Симеона Полоцкого привлекла первая пьеса, очевидно, в силу своей идейно-эстетической цельности. Требования церемониальной эстетики в ней превосходно реализовались в силу того, что все действие протекало при дворе Артаксеркса, который выступал в качестве главного и положительного персонажа. Сопоставление «Артаксерксова действа» со второй пьесой, «Иудифью», позволяет выявить некоторые неожиданные стороны театрального применения церемониальных требований. Сюжет второй пьесы разомкнут, действие происходит в разных местах: царь вавилонский Навуходоносор посылает полководца Олоферна на завоевание чужеземных стран, и в конце концов этот полководец погибает от руки героини пьесы Иудифи. В пьесе весь церемониальный «чин и образец» прилагается к Навуходоносору. Окружающие царя придворные целуют его «скифетр», говорят: «мы же раби твои» (л. 8 об.), «ты один еси бог земный» (л. 10), утверждают, что он, «яко бог, вселенныя овладети может» (л. 50 об.). «Его же милостью аз живу» (л. 15), — говорит Олоферн и «на колена припадает» (л. 21 об. и т. п.) Все эти нерушимые установления московского двора оказались на этот раз приуроченными в пьесе к царю-тирану. Далее некоторые формулы такого порядка приурочиваются к жестокому завоевателю Олоферну. Проникнув в лагерь Олоферна с тем, чтобы погубить его (это и осуществляется в дальнейшем), Иудифь притворяется влюбленной в завоевателя. Она обращается к своему врагу с теми же словами, которые в первой пьесе говорила Есфирь великодушному и обожаемому ею Артаксерксу: «Аз раба твоя» (л. 106), «К ногам твоим (Олоферна. — *А. Р.*) уклонилося покорная рабыня» (л. 104) и т. п.

Отрицательная сущность Навуходоносора в первом случае и притворство Иудифи во втором были очевидны для всех, кто присутствовал на спектакле. Но благодаря сюжету пьесы и театральному замыслу, с одной стороны, а также устойчивости и единообразию церемониальных требований — с другой, возникало противоречивое впечатление. Впервые было показано, что все возвышающие государя формулы применимы к любому царю, независимо от его качеств. Даже «богом земным» можно было назвать с равным успехом в пьесе «нечестивого» Навуходоносора, а в действительности «благочестивого» Алексея Михайловича. Создавалось впечатление о формальности церемониала. Создатели театра усердно следовали в первых пьесах всем требованиям двора, но в то же время невольно для себя начинали подвергать сомнению их ценность и непреложность.

Эстетика церемониала, при всей условности и суровости ее требований, была единственно возможным в данной среде факто-

---

«никониан»; царю следовало бы казнить патриарха Никона, он бы, по словам Аввакума, «повесил бы ево на высокое дерево, яко древле Артаксеркс Амана, хотяща погубити Мардохея...» (458).

ром, который приблизил первый театр к действительности. Театральная иллюзия и дворцовая жизнь близко соприкасались, реальность театра и театральность реальности становились мало различимыми. Именно это должно было производить сильное впечатление на современников.

Живым источником занимательности этот громоздкий театр обладал в силу одного проницательно схваченного его устроителями свойства — только в силу своей «зеркальности». Принцип прямого «узнавания» происходящего на сцене и увлекательного «предвосхищения» хода действия предопределялся и заранее известными (библейскими) сюжетами пьес, и хорошо отработанными в них формами церемониала. Пример такого «узнавания» приводился в самой пьесе. Когда Есфирь, следуя придворным правилам поведения, воскликнула: «О, царю мой, царю милосердый!» (241), Артаксеркс тут же продемонстрировал свою проницательность: «Аз бо вижу тя, яко в зерцало, яко нечто просити пришла еси» (242) [163].

Царь, царица и бояре, проявляя завидную выдержку, непонятную «театралам» нового времени, долгими часами с неослабевающим интересом продолжали следить за раскрывавшейся перед ними, как в «зерцале», театральной жизнью «царей», «цариц» и «бояр». Сквозь призму непривычной театральной иллюзии они видели на сцене все то, что было привычным и привлекательным: идеи двора и интриги двора (даже обстоятельства второго брака государя) воссоздавались перед ними. Глазами знатоков они оценивали церемониальные действия на сцене, изображение царского пира, приемов и переговоров. Они любовались роскошью театрально-дворцовой обстановки, великолепием одежд, украшений, оружия и т. п.

Все роли этой расчетливо подготовленной царской «потехи», роли театрально-условные и реально-придворные, ориентировались однотипно в направлениях политических, бытовых и эстетических. Театральное начинание, прочно связавшее оценку со зрительным залом, образовало как бы замкнутый круг дворцового «действа»: царь указал сочинить желаемую пьесу. В прологе исполнители докладывали ему об осуществлении его «воли» и просили за это «милости». В костюмах библейской древности изображалась придворная жизнь. Переодевшись снова в придвор-

---

[163] Понятие назидательной «зеркальности» стало распространенным в эпоху русского абсолютизма; был осуществлен, как известно, перевод (в 1677 г.) поучительно-новеллистического сборника «Великое зерцало» (см.: *О. А. Державина.* «Великое зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1965), распространялись сочинения «Зерцало богословии», «Зерцало духовное», «Зерцало мирозрительное», «Зерцало всея вселенныя, или Атлас новый» и др. (см.: *И. У. Будовниц.* Словарь русской, украинской, белорусской письменности и литературы до XVIII в. М., 1962, стр. 106); несколько позже был составлен свод воспитательных правил «Юности честное зерцало».

Боярин А. С. Матвеев (масло, 1700 г.).

ные костюмы, создатели театра получили, наконец, искомую «милость» на царском приеме в условиях и формах того же церемониала[164]. В этой церемониальной законченности всего «комедийного действа» чувствовалась опытная рука его главного организатора. «Главным церемонимейстером, — писал Я. Рейтенфельс, — называется из числа сенаторов тот, кто управляет Посольским приказом» (106), а им и был А. С. Матвеев.

* * *

Идейно-эстетические церемониальные требования сильно повлияли на первый русский театр и поэзию, но не определили всего их содержания и значения. В этих новых видах словесного и театрального искусства нашли свое отражение острые проблемы времени, которые выходили за пределы церемониальной нормативности и на ее фоне выступали отчетливо.

---

[164] И.-Г. Грегори получил в награду «сорок соболей во сто рублев да пару в 8 рублев», ему и актерам были выданы из дворца «корм и питье» («Московский театр при царях Алексее и Петре», стр. 23—24).

Создатели первых пьес и постановок в меру своих возможностей, ограниченных собственным бесправием и неопытностью, затронули в своем творчестве уже появляющиеся противоречия, которыми был чреват феодальный абсолютизм и сценическое воплощение которых должно было вызвать сильную психологическую реакцию царя и придворных.

Большое место в драматургии заняли такие проблемы, которые обозначались характерными для эпохи понятиями «смирения» и «гордости», «возвышения» и «падения», «счастья» и «злосчастья», «измены» и «невинности»[165] и т. п. Нетрудно заметить, что эти понятия были дуальными и контрастными, благодаря чему воплощение на сцене отвечающих им ситуаций и настроений приобретало характер зарождающихся конфликтов или противоречий. Такая полярная ориентация идейных категорий была свойственна традиционному теологическому сознанию вообще с его метафизическими представлениями о «благочестии» и «грехе», «рае» и «аде» и т. п. Попытаемся раскрыть замысел драматурга и проблематику первых пьес, обозначаемую при помощи упомянутых выше понятий.

Абсолютизму нужно было от общества именно то, о чем так выразительно говорилось в первой пьесе, — «послушание со смирением» (164). Царь Артаксеркс награждал своих подданных за «смирение и верность» (290). Эти требования вполне отвечали общеизвестной, традиционной для всего средневековья, формуле: «господь гордым противится, смиренным же дает благодать» (Притчи Соломона, 3, 34). В переходный период, когда созревал абсолютизм, трактовка этой формулы стала изменяться: «смирение» награждалось, а «гордость» наказывалась не только богом, но и монархом, а поведение людей (в свете этих категорий) оценивалось, как то или иное их отношение к государству и государю.

В западноевропейской литературной традиции XVII в. представления о бессилии «гордого» человека и о всемогуществе бога в наибольшей мере отвечали идейно-эстетическим устремлениям барокко. Разрушая культ человека и гармоническое мировосприятие, свойственные ранее Ренессансу, барокко в разных жанрах литературы и искусства усиливало атмосферу эмоциальной напряженности, обостряло внешние и внутренние конфликты, культивировало темы изменчивости человеческой судьбы[166]. Нам думается, что идеи и чувства такого рода составляли необходимую

---

[165] Имеется в виду «измена» государю и «невинность» — невиновность в этом.

[166] См.: «XVII век в мировом литературном развитии». М., 1961 (статьи: *Ю. Б. Виппер.* О «семнадцатом веке» как особой эпохе в истории западноевропейских литератур, стр. 11—60; *Т. Кланицаи.* Что последовало за Возрождением в истории литературы и искусства Европы?, стр. 84—101; *И. Н. Голенищев-Кутузов.* Барокко и его теоретики, стр. 102—153; *Д. С. Лихачев.* XVII век в русской литературе, стр. 299—328).

принадлежность идеологии и мироощущения, характерных для европейского абсолютизма. Такие представления и интересы, очевидно, начинали появляться и в русской придворной среде, но здесь они еще в значительной мере облекались в понятия и формы средневековой традиции.

Выше мы уже ссылались на очень популярные в XVII в. историографические теории, которые говорили о неустойчивости и гибели великих «царств», о «пагубе» царей и непостоянстве их благополучия. В странах Западной Европы эти проблемы в течение долгого времени отражались и в драматургии — в жанре трагедии, начиная с трагедии позднеренессансной и вплоть до трагедии классицизма. Очень ярко такая проблематика была отображена, например в шекспировских «исторических хрониках», в «Короле Лире». Русское феодальное общество начинало интересоваться теориями о судьбах «царств» и «цезарей» (главным образом, по историографическим сочинениям), но для трагедии здесь время еще не наступило. В обстановке раннего абсолютизма придворное искусство было еще слишком сильно связано с церемониалом, не терпевшим каких бы то ни было неразрешимых конфликтных ситуаций и в первую очередь стремившимся к созданию хорошо регламентированной и вполне «благочинной» царской «потехи».

Ближе других подходил к созданию трагедии, видимо, Симеон Полоцкий, но и он в своей пьесе «О Навходоносоре царе, о теле злате и о трех отроцех, в пещи не сожженных» уклонился от создания трагического конфликта[167]. В его драме исполненный «гордости» царь-тиран, обожествлявший самого себя и творивший злодеяния, отнюдь не наказывался ни «небесными», ни «земными» силами. Царь осудил на сожжение в «пещи» трех юношей, отказавшихся поклониться его золотому скульптурному изображению, но в последнюю минуту явился ангел, который спас их, царь же уверовал в единого «бога живаго» и сделал юношей владетельными вельможами, уважаемыми «паче всех князей». Такая перемена в действиях и верованиях тирана объяснялась традиционным средневековым «чудом», о чем заранее говорилось в прологе пьесы:

Тьмою неверства бе он помраченны
велиим чудом едва просвещенны[168].

Любопытнее всего было то, что под конец, сделавшись знатными придворными, юноши-бунтари принесли Навуходоносору клятву верности в тех же самых церемониальных формах, как

---

[167] Существующее в научной традиции наименование этой пьесы «Трагедия о Навходоносоре» (см.: *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 189 и др.) является неправильным, так как не отвечает идее и содержанию пьесы.

[168] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 191.

это делалось при московском дворе:

Тебе за почесть главы преклоняем,
должную верность тебе обещаем [169].

Эффект подобного благополучного разрешения конфликта не мог пройти незамеченным для современников, если вспомнить, что такие волеизъявления вводились в церемониал двора тем же Симеоном Полоцким. Особенно показательно его поздравительное (на Рождество Христово) стихотворение Алексею Михайловичу, написанное для юного царевича Алексея, который должен был публично (в качестве назидательного для остальных «образца») обратиться к своему «венценосному» отцу со следующими словами:

Сих благ аз, раб ваш, верно вам желаю,
себе под нозе ваши подлагаю,
То изъявствуя, яко хощу быти,
присно вам верен, и рад есмь служити [170].

Трагедия была нежелательной, так как и в действительности и на сцене вокруг «престола» должно было царить благополучие, хотя бы только внешнее — церемониальное, более того, судьбу монарха должно было украшать «счастье». В прологе первой пьесы по этому поводу делалось программное заявление. Артаксеркс не только овладел многими странами, но даже «само счастие, яко раба, могл смиряти...» (127). Таким образом, он казался неуязвимым для ударов судьбы. Но полностью утвердить эту новую трактовку «счастья» в пьесе не удалось: «счастье» уже стало «рабом» государя, и в то же время оно еще оставалось по-прежнему в «руце божией». В прологе пояснялось: «Сице переменяется счастие не без божия смотрения: // бог есть, иже устремление, счастие вспять возвращает» (127).

В прологе «Иудифи» поучительное рассуждение на эту же тему предлагалось непосредственно Алексею Михайловичу: «Зри, великий царю... како бог наш чудесно хранит... и как пременяет печаль зелную в счастье, что токмо скорбь пребысть во око мгновении, брань (победу. — *А. Р.*) творяще со врагом. Посем де благощастно, о, всесильный царю, начало есть всем монархом» (л. 1 об. — 2).

В стихотворении, обращенном к молодому царю Федору Алексеевичу, Симеон Полоцкий писал о «счастьи» в духе упомянутых историографических воззрений о непостоянстве мировых судеб:

Во славе твоей помни разсуждати,
Яко мир не весть постоянствовати:

---

[169] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 201.
[170] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 28 об.

Но вся измена суть подлежащая,
Яко же скорый ветр преходящая.
И яко облак скоро претекает,
Тако щастие мирское гонзает [171].

Поэт проявлял недоверие к возможности «счастья», основанного на человеческой инициативе. В стихотворении, озаглавленном «Щастию не верити», он писал, что мудрый Солон некогда «увещаше» царя Креза:

Да во щастии си не уповает,
непостоянство того помышляет,
яко обыче оно не стояти,
люди прелщати [172].

Но Крез, уповая на свое счастье, вступил в «брань» с царем Киром, был побежден и осужден на «смерть люту». Отсюда следовала мораль:

И ты, кто-либо еси та читаяй,
не буди в щасти твоем уповаяй,
но всю надежду обрати к богу,
в щедротах многу... [173]

Под «счастьем» во всех приведенных примерах понималось преимущественно благополучие человека и, в особенности, благополучное царствование монарха. Создавалось общее представление о том, что только монарх может владеть «счастьем», да и то лишь в качестве исполнителя «божия смотрения».

Владевший «счастьем» монарх высоко возвышался над подданными, разноречивые стремления которых характеризовались традиционными понятиями «гордости» или «смирения».

В пьесе, по словам пролога, предстояло увидеть,

како гордость сокрушается и смирение венец приемлет,
Астинь бо отвергается, Есфирь же приемлет коруну,
и како Аман гордым есть в научение,
его же честь, богатство и славу смиренный приемлет Мардохей.

(127)

Артаксеркс благополучно разрешил эти столкновения: В «научение» подданным он сокрушил «гордость», вознаградил «смирение» и в конце пьесы сам провозгласил об этом:

Ныне же трубы и тимпаны возглашают,
зане же гордыя в своих узах погибают,

---

[171] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 532 об.
[172] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 25.
[173] Там же, стр. 26.

смирение венчанно, верность воздаянна,
венцы избавлены, невинность свободна!

(290)

Все персонажи пьесы, разделяясь на «гордых» и «смиренных», получали от царя то, чего они заслуживали («мщение» или «милость»). При этом прояснялось значение понятий «гордости» и «смирения», которые перемещались из области религиозно-нравственных представлений в сферу представлений политических. В пьесе было отчетливо показано, как «возвышение» царем одних лиц («смиренных») неизбежно происходило за счет «падения» других («гордых»): царица заменялась новой царицей, один временщик сменял другого.

Как бы предчувствуя свое «падение», но находясь еще на вершине «славы», Аман задал Артаксерксу волновавший его вопрос: «Почто же мне так высоко, о царю, еси подъял...? (182).

Такое «высокое», но всегда неустойчивое положение государственных деятелей и придворных вообще становилось в самой действительности источником тревожных настроений, дававших о себе знать сквозь показное великолепие церемониала. Связанное с этими явлениями психологическое состояние лучше всего выразил в своих стихах Симеон Полоцкий:

Близь царя еси — честь ти сотворися.
Но точию вины всякие блюдися:
Ибо тяжко оттуду падати,
И неудобно есть паки возстати [174].

Наблюдениям поэта вполне соответствуют рассуждения персонажа первой пьесы Амана, попавшего в опалу:

Яко поздно научаюсь ныне,
что господьственная любовь и милость токмо
есть земной удар и падение.
Яз того ради высоко взошел,
Дабы паче паки низвержен был.

(274)

---

[174] Цит. по изд.: *И. Татарский.* Симеон Полоцкий. (Его жизнь и деятельность). М., 1886, стр. 337. Эта придворная атмосфера превосходно характеризуется словами дворянина Пушкина в пушкинском «Борисе Годунове»:

Что пользы в том, что явных казней нет,
Что на колу кровавом, всенародно,
Мы не поем канонов Иисусу,
Что нас не жгут на площади, а царь
Своим жезлом не подгребает углей?
Уверены ль мы в бедной жизни нашей?
Нас каждый день опала ожидает,
Тюрьма, Сибирь, клобук иль кандалы...

(7, 40)

Аману вторила низверженная Астинь:

О, поношение
приносит ми горкое падение.
Что жь ми впредь будет чаяти
кроме того? Имам падати.

(146)

Драматург стремился психологически оснастить ситуацию «падения», придать ей даже сентиментальную окраску. Низверженный Аман говорит:

Простите,
жена моя и любимые мои детки!
Падение мое будет вам в помешку
ко счастию <...>
счастие убо токмо есть жития сокращение:
его же возвысит, того приведет в бедное низпадение.

(275)

Представление о «счастье» придворных здесь измерялось их положением по отношению к «престолу» и резко отличалось от понимания «счастья» как неизменного «раба» монарха. Всегда колеблющееся «счастье» знатных вельмож легко оборачивалось «злосчастьем», как это видно из слов князя и воеводы Ахиора («Иудифь»), который был жестоко наказан Олоферном: «Ныне же аз зде вишу (на дереве. — *А. Р.*), непостоянства изображение и прелестнаго колебимаго счастия свидетельство. О, проклятое предательское счастие! <...> Ныне же что, разве злосчастие мое и поношение?» (л. 57).

Таким образом, «смирение» и «гордость», «счастье» и «злосчастье» были теми традиционными представлениями, при помощи которых оценивалась и изображалась такая существенная тема, как «возвышение» и «падение», как «переменчивость» человеческих судеб, зависящих от «воли» монарха. Внимание придворной драматургии и поэзии к этой теме объяснялось реальными причинами: наступала эпоха «временщиков» и было уже не так далеко до расцвета фаворитизма в XVIII в. Алексей Михайлович для укрепления своего «самодержавства» не раз искусно менял положение крупнейших государственных сановников. Все вельможи, присутствовавшие в театре, не могли не помнить случая, незадолго до этого происшедшего (в 1671 г.), когда видный государственный деятель и дипломат, глава Посольского приказа А. Л. Ордин-Нащокин был подвергнут опале (затем постригся в монахи), а на его место царь назначил А. С. Матвеева.

Тема «возвышения» и «падения» связывалась в первой пьесе и с другой темой, столь же характерной для мироощущения абсо-

лютизма. При построении пьесы драматург, очевидно, понял, что одного только традиционного религиозно-нравственного тезиса относительно торжества «смирения» над «гордостью» недостаточно для создания актуального конфликта и для развития действия. Он ввел в пьесу и разработал тему дворцового заговора («измены»), о котором в библейской «Книге Есфирь» только кратко упоминалось [175]. В пьесе была показана во всех подробностях попытка покушения на жизнь Артаксеркса, счастливо предотвращенная Мардохеем. Образы заговорщиков и сам заговор мало интересны, но весьма интересны в этой ситуации те изменения, которые произошли в образе Артаксеркса. Новой и необычной для древнерусских литературных традиций была двойственность этого образа, вдруг возникающая на глазах у зрителей: персидский царь, великолепный и счастливый, окруженный общим преклонением, начинал испытывать чувство мучительного страха за свою жизнь. Этот глубокий внутренний конфликт, зарождающийся в душе героя пьесы, выступает особенно ясно при сопоставлении его с некоторыми аналогиями из литературы барокко.

В поэме основателя итальянского барокко Д. Марино (1569—1625) «Избиение младенцев», как указал И. Н. Голенищев-Кутузов, титанический герой царь Ирод оказался сродни более поздним романтическим героям. Ироду свойственны такие, например, переживания:

Он скипетр трясет рукой — и в ярости престол
Ногами дряхлыми с презреньем попирает.
. . . . . .
Смущенный горестным предчувствием беды,
Терзает белые власы своей брады [176].

Далее Ирод говорит о своих ночных страхах и пытается выяснить их причину:

Вельможи мудрые! — он рек, тряся брадой,
Какой жестокий страх отъемлет мой покой?
Средь самой тишины сея глубокой ночи,
Что мой прервало сон и что раскрыло очи? [177]

Оказывается, Ироду «привидения в полуночи мечтались».

---

[175] В Библии (М., 1663) сказано только, что Мардохей слышал «помышления» царских евнухов Гавафа и Фарра, «яко готовят руце свои убити царя Артаксеркса» (II, 21—22) и донес на них царю. И. М. Кудрявцев справедливо указывает, что «эта сцена (заговора. — *А. Р.*) не имеет аналогии в библейском тексте («Артаксерксово действо. Первая пьеса русского театра XVII в.», стр. 57; см. стр. 312—313).

[176] См.: *И. Н. Голенищев-Кутузов.* Указ. соч., стр. 129. Поэма была опубликована в 1632 г., переведена на русский язык Я. Б. Княжниным в 1779 г., затем И. Восленским в 1811 г. (этот перевод приводится И. Н. Голенищевым-Кутузовым и нами цитируется).

[177] См.: *И. Н. Голенищев-Кутузов.* Указ. соч., стр. 129.

В русской пьесе изображается близкое состояние героя, но объясняется оно другими, совершенно реальными, причинами. Присутствовавшие на первом спектакле уже знали из пролога и начала пьесы, что Артаксеркс покорил всех своих внешних врагов, достиг вершины могущества, овладел самим «счастьем». Он сам говорил об этом:

Всем ведомо, что ныне у меня никакова несть врага
и опочивает моя храбрая сабля.
Так же и я, о бози, удоволен моей супругою.

(204)

Но на самом деле, как видно из этого монолога, Артаксеркс не ведал покоя и терзался ночными страхами:

Но не могу же на своем ложе быть безопасен,
а мои неприятели, которые входят в мою полату
тако же и чертоги, им же аз верю несумненно,
здравие свое повериваю, и те впредь
моей смерти ищут, так что и тело мое
возтрепещет.

(204)

Для времен Алексея Михайловича мы не можем найти какое-либо свидетельство типичности подобного описания переживаний героя. Но в качестве примера, подтверждающего характерность пьесы, может быть привлечено описание А. К. Нартова, относящееся к его воспоминаниям о Петре Великом: «О бунтах стрелецких некогда промолвил государь: «От воспоминания бунтовавших стрельцов, гидр отечества, все уды во мне трепещут; помысля о том, заснуть не могу» [178].

Драматург не только изобразил переживания Артаксеркса, но позаботился придать им более обобщенную трактовку, относящуюся к теме «измены». По этому поводу Мардохей произносит очень выразительный монолог:

О государи, государи!
Како удобно, ох, како удобно изменою проданы есте!
Како же паки вы сице явственно пребываете
днем в печали и в страху, нощию же множае в опастве.

(180)

Мардохей говорит далее, что подданные («утомленные овцы») мирно засыпают, но государи лишены этого, так как

...тогда наступает вящши измена, яд и убойство,
бодрствует паки страх, печаль вокруг златаго одра вашего,
злохитрость же и самая смерть.

(180)

---

[178] *Л. Н. Майков.* Указ. соч., стр. 29.

Появляющиеся в пьесе понятия и определения — «страх», «опаство», «измена», «изменничество», «убийство и злодейство», «яд и убойство», «кинжал» и т. п. ярко контрастируют со свойственными ей же понятиями — «слава», «величество», «счастье», «радость», «благоденствие», «благополучие» и т. п. Все эти понятия призваны характеризовать коллизию между внешним положением монарха и его внутренними переживаниями [179].

Внимание драматурга сосредоточивается на изображении дворцового конфликта. Чтобы избежать назревающих «опасностей», придворный Марсена предлагает Артаксерксу прежде всего усилить дворцовую охрану:

К сему же мню и то, чтоб ваше величество
указ учинил с великой жесточью,
нихто б не дерзал в царской двор входити непризванным,
аще же дерзнет без указу внити, тот осужден да будет,
сторо́жа ево да разсечет абие в части.
Аще же бы прилучилось советнику цареву
о делах внити, и тому свободну да будет,
егда получит конец скифетра на знак царские милости.

(205)

Насколько актуальна была эта театральная тематика, можно судить по наблюдениям Я. Рейтенфельса, которые и в данном случае могут служить комментарием к пьесе. Этот современник писал, что к царю Алексею Михайловичу «никто иначе как по зову, не смеет явиться, за исключением весьма немногих вельмож (senatores) и служащих при дворце, которые имеют свободный доступ во внутренние покои дворца. Все же остальные, как русские, так и чужестранцы... даже близко к Кремлю не допускаются», вокруг дворца «расположено несколько сотен солдат (centuriae) с оружием на готове, которые никому не позволяют пройти по внутреннему двору» (90).

Барон А. Майерберг, императорский посол, сообщал об условиях царской аудиенции следующее: «Все члены нашего общества были, как и мы сами, без оружия, потому что никому не дозволялось входить к царю с оружием: все должны были оставлять

---

[179] Ср. раскрытие этой темы в «Борисе Годунове», где царь говорит царевичу:

Я, с давних пор в правленьи искушенный,
Мог удержать смятенье и мятеж...
Возвысить глас измена не дерзала...
Как управлять ты будешь под грозой,
Тушить мятеж, опутывать измену?

(7, 89)

его у дворцовых ворот...»[180] Эти злободневные обстоятельства тоже перекликались с содержанием первой пьесы.

Терес и Багатан, оказавшиеся «изменниками», договорились друг с другом «яко царю в сию нощ умерщвленну быти» (173), они решили к нему «в чертог внити к пияному и в сердцы угонзнути кинжал спящему» (175). Тайные убийцы испытывали страх — «зане в сем великом деле достойно опасатися» (174), ободряли друг друга: «кинжал стави к сердцу», «саблю же к горлу» (179). При входе во дворец, как и полагалось, один из придворных предложил им: «Низложите ружья (оружие. — *А. Р.*) ваша» (187), что они с готовностью выполнили, сохранив, однако, под одеждой «кинжал».

Но кто такие эти заговорщики Терес и Багатан? По пьесе они названы — «спальники царевы», т. е. именно такие дворяне, особенно приближенные к государю, которые должны были охранять его ночной покой и безопасность. Эта острая ситуация не могла не вызывать живейшего интереса у присутствующих в театре, так как среди них, несомненно, были царские «спальники», к тому же и сам А. С. Матвеев, как было известно, в молодые годы начинал свою карьеру с того, что был «спальником» у Алексея Михайловича. Все видели, что «спальники» Терес и Багатан нарушили дворцовый распорядок: они не сдали все свое оружие при входе, как это полагалось делать и при московском дворе и как, очевидно, это перед спектаклем должны были сделать вельможи-военные. Конфликт двигался к развязке и внимание всех было приковано к сцене.

Приближение придворных-убийц к покоям Артаксеркса — момент очень характерный, невольно напоминающий описание подобной ситуации, относящейся к гораздо более позднему времени и вполне отвечавшей действительности. Молодой А. С. Пушкин (в оде «Вольность») воссоздал картину заговора, направленного против Павла I. Его лирический герой — «задумчивый певец» обращает свой внутренний взор к «памятнику тирана» (Михайловскому замку) и к тому, что в нем произошло:

Он видит живо пред очами,
Он видит — в лентах и звездах,
Вином и злобой упоенны,
Идут убийцы потаенны,
На лицах дерзость, в сердце страх[181].

Но в XVII в. ни в самой действительности, ни в пьесе трагического исхода не наблюдалось и сцена «измены» завершалась

---

[180] «Путешествие в Московию барона Августина Майерберга», стр. 63.

[181] *Пушкин.* Полное собрание сочинений, т. 2, ч. 1, 1947, стр. 45. К. Маркс и Ф. Энгельс интересовались убийством Павла I и описали детали этого акта в статье «Беннигсен» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Сочинения, т. 14, стр. 113—116).

благополучно. Артаксеркс встретил своих «спальников», сказал: «Вы обои изменники» и осудил их на «жесточайшую казнь» (191).

Подробное изображение «измены» в первом театре было делом ответственным. Пьеса давала понять, что могущественный монарх имеет основания испытывать страх в собственном дворце, а тщательно разработанный церемониал, как будто бы всеми превосходно выполняемый, не служит гарантией его безопасности. В пьесе «Иудифь» один из персонажей весьма интересно рассуждал о «лукавцах» — тайных убийцах и их поведении: «...тайноубийца сокрывает смертоносный яд свой в пресладчайшем вине, прелестной друг сокрывает прелестное сердце свое в глубоцем смирении, предател же сокрывает лукавыя советы и намерения свои в верности и во истинне» (л. 67). Таким образом выяснялось, что церемониальные формулы о «смирении» и «верности» могли быть только формальными и могли служить прикрытием коварных замыслов.

Первые пьесы в целом добросовестно следовали библейским сюжетам, но в то же время они углубили и разработали такие темы, ситуации и настроения, которые не были характерными для этих сюжетов (например, для «Книги Есфирь»), но зато отражали зарождающиеся явления своего времени и среды. Актуальность таких тем, как «возвышение», «падение» и «измена», в недалеком будущем подтвердилась. Известно, что с царствования Петра I и до конца XVIII в. политическая жизнь изобилует дворцовыми заговорами и переворотами, заключением в тюрьмы, пострижением во иночество, убийствами целого ряда представителей и представительниц династии. В одном случае, например, наследник престола устраняется своим отцом (царевич Алексей Петрович), в других император умерщвляется в пользу своей жены (Петр III) или сына (Павел I). Для характеристики этой исторической обстановки следует привести точное замечание В. И. Ленина, относящееся к истории крепостнического дворянского общества. «Там, — писал В. И. Ленин, — перевороты были до смешного легки, пока речь шла о том, чтобы от одной кучки дворян или феодалов отнять власть и отдать другой» [182]. В XVII в. таких коллизий не было и царствование молодой династии Романовых протекало в сравнительно благоприятных условиях. Тем более интересен тот факт, что придворная драматургия, как бы опережая свое время, осветила весьма острую внутриполитическую ситуацию и обратила внимание на то, что в эту эпоху опасность для «самодержавцев» таилась подле самого их престола, как это и оказалось в дальнейшем.

Решаясь развернуть перед царскими «очами» устрашающую тему «измены», создатели театра старались наметить и противоположную ей тему «невинности» (т. е. невиновности).

---

[182] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 37, стр. 443.

«Гордый» Аман старался убедить Артаксеркса в том, что его указ, чтобы никто не «дерзал в царский двор входить непризванным», по существу бесполезен и что «тем указом не смирится изменничество во всем государстве» (206). Некоторые придворные полагали, что у Артаксеркса «государство изменниками наполнено» (208), и в этом случае, как предлагал Фарсис, — «Тогда их всех казнити» (207). Дело казалось тем более заманчивым, что Аман подвел под него серьезную базу: он сказал, что богатство всех этих «изменников» взято будет в царскую казну» (207).

Сердца вельмож, присутствовавших в театре, едва ли не встрепенулись при произнесении Аманом этой формулы подлинных царских указов. Ведь еще на свадьбе своей, как мы убедились, Алексей Михайлович предупредил бояр и дворян о том, что за малейшее нарушение нового «чина» он будет их «казнити», а поместья их и вотчины будут «взяты за царя». К тому же на сцене возникала парадоксальная ситуация: во время длительной беседы Артаксеркса с его придворными, напоминавшей, видимо, такие беседы в московской Боярской думе, главным поборником искоренения «измены» во всем «государстве» выступал Аман, сам оказавшийся впоследствии «изменником» и вдохновителем заговора. Однако мнения Амана в ходе беседы встретили сопротивление. Один из «думных царевых» (термин московский) — Мерес — стал высказывать Артаксерксу противоположные мысли. Действительно, полагал он, «скоро государство разориться может от тайные мести и измены в государстве» (208). Но как же быть, если ничего «не объявилось», т. е. «измены» не было, ведь тогда, говорил он, многие «неповинно бы терпели, егда их без розыску (т. е. без следствия. — *А. Р.*) казнити» (208). Мерес советовал все это дело «разсудити приятным искусством» и заключал многозначительно:

> Невинна убо кровь часто многие земли, домы проводит в нужду, печаль и разорение.
>
> *(208)*

Обвиняя впоследствии преступного Амана, Есфирь тоже говорила о «невинности»: «Невинность без опаства была бы, чтоб твоя ярость ю (ее. — *А. Р.*) не истребила...» (271).

В итоге создавалось впечатление, что «царство» терпит ущерб в обеих крайних ситуациях: и когда в нем умножается «измена», и когда казнят «неповинных». Закономерность этих идейных тенденций «Артаксерксова действа» подтверждается аналогичными умонастроениями в «Иудифи». Здесь воевода Ахиор делает попытку предотвратить кровавые замыслы царя Навуходоносора при помощи следующей аргументации: «Аще ли же всех людей посечем, умертвим и в крови потопим, тогда ты, великий Навуходоносор, будешь множайших земель, но не множайших людей

царем; получиши великие, но без подданных пустоши» (л. 19). Ахиор развивает далее такую концепцию управления империей, которая противостоит изложенным выше взглядам Амана. Он продолжает убеждать царя относительно подданных: «Аще их же живых оставим, можем оных к службе твоей правдою принудити и потом милосердием их к тому удобно приучити» (19). Совершенно в духе и стиле московского церемониала Ахиор обращается к Навуходоносору: «Всемилостивейший царь-государь! Изобретаются два столпа, ими же не точию кождо царство, но и вся вселенная утверждена есть и содержится. То есть правда и милосердие» (18 об.). По его убеждению, без этих двух «столпов» справедливости «царство скоро изпустошает и подданных лишиться» (18 об.).

Симеон Полоцкий тоже считал, что в число «добродетелей властей» входит:

> ...правду хранити, блюсти от напастей
> Подчиненныя и чести даяти
> достойным, а не на злато смотряти [183].

Так в самом первоначальном виде в драматургии и поэзии отражались назревающие в общественном сознании злободневные вопросы об отношениях между монархом и подданными. Из двух принципов правления, казавшихся возможными, писатели хвалили принцип «милосердия» («милосердием приучати» к «службе») и неодобрительно относились к принципу противоположному («казнити» и тем самым обогащать «казну»). В уста Артаксеркса вкладывались поучительные слова о том, что царям следует «подданных своих в щедротах призирати» (130). Конечно, «щедроты» монарха предусматривали интересы феодального класса и необходимых государю «служилых людей», но и в таком исторически ограниченном понимании эти взгляды были перспективными для дальнейшего развития в литературе и искусстве гражданской проблематики.

Обоснование принципа «милосердия» требовало назидательного изображения того, каким образом сам монарх должен понимать свои обязанности по отношению к подданным. Драматургия оказалась способной наиболее наглядно представить эту тему. В первой пьесе была создана сцена ночных бдений персидского царя, на этот раз вызванных не страхом перед «изменой», а государственными заботами. Артаксеркс сказал: «...покой мой и сон конечно изчезает» (251) и потребовал, чтобы «спальник» Зефар почитал ему «царственные книги», содержащие сведения о его собственном правлении и сделанных ранее распоряжениях. Среди распоряжений царя драматург, близкий к придворным медикам (напомним, что И.-Г. Грегори был пасынком царского врача

---

[183] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 14.

Л. Блюментроста), не забывает упомянуть о наградах («перстень», «златая гривна» и др.), пожалованных врачу, исцелившему царя. Артаксеркс сам отмечает, что «посол, врач и воин» получили от него «великие дары». Вся эта сцена становится поучительной для царя Алексея Михайловича и его двора, так как в ней особенное внимание обращается на необходимость высокой оценки «служилых людей».

Артаксеркс ясно указал на цель своих ночных занятий:

Хощу, аще сна не имам,
время туне не испустити,
зане сплю и бодрствую в корысть моих подданных.

(251)

Библейский источник сюжета пьесы («Книга Есфирь», гл. V, 1—2) в данном случае говорил только о том, что господь отнял сон у Артаксеркса, царь велел рабу принести и почитать ему «книги памятныя дней». Никакой заботы о «подданных» здесь монарх не проявлял. Таким образом, в пьесе давалось актуальное для своего времени переосмысление сцены «бодрствования» Артаксеркса. Ночные труды монарха на благо его «подданных» становятся характерной темой в дальнейшем. Аналогичные представления связывались, например, с Екатериной II: «...едва не бóльшая часть ея подданных в сладком в то время еще бывает погружена сне, когда сия Великая Государыня, о благополучии своего народа помышляя, уже в своем кабинете трудится»[184].

Для обсуждения темы «монарх и подданные» придворная литература выдвинула также ряд других образных представлений.

Старинные и очень популярные в древнерусской книжности метафорические представления о «пастыре» (первоначально об Иисусе Христе или о боге-отце) и о его «стаде», его «овцах», которых он хранит от «волков», стали привлекаться писателями к символическому изображению вопросов государственного правления[185]. Симеон Полоцкий начинал свое стихотворение «Начальник» с истолкования этой традиционной символики:

Пастыр с овцами образ предлагает,
как нам жити в мире подобает.

---

[184] «Российская история жизни всех древних от самого начала России государей, все великия и вечной достойныя памяти императора Петра Великого действия, его наследниц и наследников ему последование и описание в Севере златого века во время царствования Екатерины Великой в себе заключающая. Сочиненная Федором Эминым», т. I. СПб., 1767, стр. XII.

[185] См.: *В. П. Адрианова-Перетц.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.—Л., 1947, стр. 97—102.

Пастыр началны знаменует люди;
стадо подданных во образ нам буди [186].

В таком же духе и стиле говорил о себе в пьесе царь Артаксеркс:

Пастырь при своем стаде
неотходно пребывает,
во дни же и в нощи безпечален ся являет.
Мя же мое великое стадо
во дни же и в нощи сокрушает...

(236)

В указанном стихотворении Симеона картина правления «стадом» подданных облекается в патриархально-идиллические черты, сквозь которые прозрачно проступают рекомендуемые нормы политических взаимоотношений, справедливо, как казалось автору, распределяющих обязанности руководства и подчинения:

Тако начальник должен есть творити,
бремя подданных крепостно носити,
Не презирати и за псы имети,
паче любити, яко своя дети...

(11)

Соответственным должно быть и поведение «стада»:

Паче овчата пастырска боятся
жезла и свиста едина страшаться,
Подначалницы страх должны началным,
о их целости по вся дни печалным...

(11—12)

Все эти традиционные рекомендации объективно отвечали интересам феодального абсолютизма, хотя Симеон Полоцкий вполне искренне, следуя своим стремлениям к гуманности, продолжал развивать тему сентиментально-идиллических отношений между монархом и подданными. Одно из интереснейших своих стихотворений Симеон прямо назвал — «Любовь к подданным». Библейский царь Давид, как говорилось в стихотворении, молил бога «казнити» его самого за его «грех», но быть «милостивым» к его людям. Мораль была такова:

Оле любве царския! Сам хощет умрети,
аки отец ли мати за любыя дети [187].

---

[186] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 11.
[187] Там же, стр. 18.

Звание «отца», думал Симеон, дается царю как некая моральная награда за его «милость» к подданным:

Тако тя отца паче будут звати,
нежели царя за ты благодати [188].

Как отмечалось выше, Симеон писал об умершем Алексее Михайловиче как об «общем отце всех». В пьесе Артаксеркс назвал Амана: «моего государства отец» (209).

В образных оценках отношений между монархом и подданными у Симеона Полоцкого совмещались традиционные церковные метафоры о «пастыре» и «стаде» с более новыми светскими представлениями об «отце» и «детях».

По-видимому, эта смена метафор отражала определенные идеологические сдвиги. Функции всеобщего «пастыря» и духовного «отца» по традиции принадлежали патриарху (само именование «патриарх» говорило об этом), но в условиях формирующегося абсолютизма эти функции стали постепенно обмирщаться и переноситься на монарха [189]. Наметившаяся тенденция подтвердилась, когда она получила законодательное закрепление: Петр в 1721 г. принял вместе с императорским титулом официальное звание «Отца отечества» (восходящее к аналогичным именованиям римских императоров).

Симеон Полоцкий противопоставлял два типа монархов: «царя» как некий идеал правителя («отца») и «тирана» в качестве его антипода: «Кто есть царь и кто тиран, хощеши ли знати?» — спрашивал поэт в стихотворении «Разнствие» [190]. Критерием для различия монархов должно было служить их отношение к подданным:

Царь подданным прибытков ищет и желает,
Тиран паки прижитий всяко ищет себе,
о гражданстей ни мало печален потребе [191].

В драматургии тоже наметилось такое различие в обрисовке двух типов монархов: первая пьеса содержала образ великодушного Артаксеркса, во второй пьесе, «Иудифь», а также в пьесе

---

188 [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 527.

189 Интересно отметить, что А. С. Пушкин в «Борисе Годунове» отразил эту тему. «Народ» у него говорит: «Да здравствует Димитрий, наш отец» (7, 99), или о Борисе: «Будь наш отец, наш царь» (13); характерно, что такое именование присваивается в этом случае каждому из царей, независимо от их достоинств и возраста. Здесь же Шуйский рисует идиллические отношения между Борисом и подданными: «Ты милостью, раденьем и щедротой // Усыновил сердца своих рабов» (46).

190 *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 15; слово «тиран», применительно к монарху, было введено в русскую литературу Симеоном Полоцким, как указал И. П. Еремин (см. там же, стр. 234).

191 *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 16.

Симеона Полоцкого создавался образ «гордого» тирана Навуходоносора. Но и Навуходоносору, как он сам говорил в пьесе «Иудифь», могла рисоваться идиллическая картина: все «вменяют счастием в подданстве у мене пребывати» (л. 3 об.).

Контрастные представления писателей об идеальном царе и царе-тиране явились отражением намечавшихся в самой социальной действительности разных тенденций абсолютизма: одни из них вызывали искреннее одобрение в придворной среде, а другие — опасения. Возникал вопрос, какие силы могли бы привести к осуществлению идеальных отношений между монархом — «отцом» и его подданными — «детьми». Общественное сознание эпохи не могло еще выдвинуть по этому поводу никакой рациональной гражданской программы. Писатели пытались искать опору для решения этого вопроса в душевных свойствах самого монарха и его советников. Так возникала тема «совести». В первой пьесе было показано, что Мардохей отвел все опасности от Артаксеркса и благотворно воздействовал на него, так как он был «человек чистые совести» (186) и ему во всем сама «совесть совещала» (285). Эта тема, при всей ее наивности и асоциальности, была прогрессивным идейным явлением в обстановке феодального гнета. Она трактовалась также в стихах Симеона Полоцкого, обращенных к царю (в 1676 г.):

Благая совесть душу украшает,
лучше камней предрагих блистает.
Богатства гибнут, и слава преходит,
а совесть блага вечну радость родит [192].

Тема «совести» здесь только намечалась, но показательно, что в дальнейшем она пользовалась вниманием в литературе XVIII в. Г. Р. Державин, например («Видение мурзы»), обращаясь к «Фелице», риторически вопрошал и восклицал:

Где совесть с правдой обитают?
Где добродетели сияют? —
У трона разве твоего!

(24)

Екатерининский вельможа Иван Елагин полагал, что «подданные» исправляются силою «законов», а «государь имеет совесть,

---

[192] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 531. Известно, что «Борис Годунов» был задуман А. С. Пушкиным как трагедия совести. Борис говорит:

Ах! чувствую: ничто не может нас
Среди мирских печалей успокоить;
Ничто, ничто... едина разве совесть...
Да, жалок тот, в ком совесть не чиста.

(7, 26—27)

и, оную обновляя чтением, сам себя врачует», почему и нужно царям заниматься чтением «историй» для познания «предков их пороков» [193].

Другой опорой на внутренние качества монарха, будто бы ему присущие, кроме «совести», была для писателей «мудрость». Мы видели уже, как славил «мудрость» Алексея Михайловича Симеон Полоцкий и как отрицал ее Аввакум. Эта же тема отразилась в драматургии. По адресу Артаксеркса прямо говорилось: «Столп мудрости»! (290) [194]. В эпилоге пьесы «О Навходоносоре царе» Симеон Полоцкий выражал надежду на то, что царский «ум богатый» будет снисходителен к «разума скудости» драматурга и исполнителей. По мнению Симеона, «мудрость» монарха была источником блаженства для всех. В «Орле Российском» он писал:

Блаженны суть вси, тебе служащии,
Мудрость от уст твоих слушащии.

(18)

Вместе с такими славословиями Симеон Полоцкий — выдающийся просветитель — писал о том, что «мудрость» должна быть свойственна не только монарху, но и его «подчиненным»:

Мало есть правды царю мудру быти,
А подчиненных мудрости лишити.
Речки малыя реку разширяют,
Мудрыи рабы царя прославляют [195].

Тема «мудрости», как и другие отмеченные темы, прослеживается в литературе до конца XVIII в. Например, Г. Р. Державин «пел» Екатерину, «которой мудрость несравненна», он обращался к ней: «Вещай, премудрая Фелица!» (18, 24). Но в то время раздавались и критические голоса. «Я ведаю, — писал И. Елагин, — что зловредное ласкательство безстыдно творит государей богами, уставы естества побеждающими, следовательно и разумнейшими и ученнейшими паче всех смертных...» [196]

В комплексе рассмотренных нами тем и представлений, свойственных ранней драматургии, есть одна совершенно новая тема,

---

[193] «Опыт повествования о России», кн. 1, 2. Сочинение Ивана Елагина, начатое на 65 году от его рождения, лета от Р. Х. 1790, двора его императорского величества обер-гофмейстера. М., 1803, стр. XLIV.

[194] В «Борисе Годунове» А. С. Пушкин отметил и эту тему царской «мудрости»:

Да мудрости его неистощимой
Проистекут источники на нас.

(7, 37)

[195] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, л. 531.

[196] «Опыт повествования о России», кн. 1, 2, стр. XLIV.

стоящая особняком, выходящая за пределы и церемониальных требований, и вопросов взаимоотношений между монархом и подданными, — это тема любви. Выше мы уже рассмотрели своеобразное понимание «счастья» как некоего верного «раба» монарха и в то же время состояния всегда «переменчивого». Но представление о «счастье» не соединялось еще с представлением о любви: «счастье» означало преимущественно благоприятствование судьбы и в особенности благополучие царствования. Тема любви, появившаяся в пьесе, позволила показать новые стороны облика монарха, углубляла создаваемый образ и способствовала преодолению его статичности. Артаксеркс не только радовался своему «величеству», боялся «измены», требовал покорности при помощи своего «скипетра». Он начинал страдать от своих собственных интимных переживаний, и более того, он даже позволял себе обнаруживать перед «рабами»-придворными эту свою слабость. Впервые перед Алексеем Михайловичем и московскими вельможами возникал образ грустного царя, испытывавшего «сердечную болезнь» (148). Эта неслыханная ранее «болезнь» оказывалась любовью к женщине, причем такой сильной, что она, как будто бы, совершила перелом в душе высоко вознесенного монарха, превращая его в страдающего человека. Когда один из придворных, следуя церемониалу, подобострастно воскликнул: «О, царь вселенныя, ты бог еси земный!» (130), Артаксеркс, как это ни странно было для зрителей, отнесся к такому общепринятому утверждению весьма скептически:

Бог земный? Како же в веселии печаль аз обретаю,
во многих бо скорбех себе быти признаваю?

Он указывал тут же, что «печаль» его была вызвана тоской по царице:

Предивный мой образ, прекрасная царица...

(130)

Далее шли скорбные жалобы на Астинь. С куртуазной галантностью, новой для московского двора, этот персидский царь выражал свои любовные чувства. Любовные сцены по своему содержанию и эмоциональному тону выходили за пределы церемониала, сковывавшего спектакль. Всем было известно, например, что представление «к руке» царской было выражением «милости». Влюбленный Артаксеркс спешил прервать этот церемониал по отношению к Есфири. Он говорил Есфири слова, прозвучавшие для московских придворных как ошеломляющая новость:

Возстани, богиня, и руку сию лобьзати,
пред нею же иное все вострепещет,
тебе же уже довольно.

(169)

Естественно, что в первоначальном, немецком, тексте пьесы, стоявшем ближе, чем русский перевод, к западноевропейским драматургическим традициям, все эти черты образа Артаксеркса выступают еще более рельефно. По наблюдениям А. А. Мазона, «Артаксеркс, представленный пастором Грегори, не похож на библейского пьяницу, который на седьмой день пира цинично приглашает королеву Васти (в пьесе Астинь. — *А. Р.*) открыть свою красоту перед всеми гостями; этот деспот неожиданно сентиментально и нежно влюблен:

Ich sehe mich mit Hertz und Sinne,
Das sie bey mir mag kommen ein.
Ich kan ohn sie nicht lustig seyn» [197].

В русском тексте Артаксеркс выражал свои чувства в более традиционном стиле, но и здесь его облик выступает по-новому:

Предивный мой образ, прекрасная царица,
о ней же веселюсь, предивная голубица.

(130)

Затем персидский царь отдавал приказ в духе московских дворцовых обычаев:

...вы, спальники мои, царицу приведите:
аз ей, желаю, ей, взирая лобызати,
зане, кроме нее, не могу пребывати...

(130—131)

Требования церемониала и требования любви как бы вступают в борьбу друг с другом в русском тексте пьесы. Согласно немецкому тексту, Артаксеркс целует ноги Есфири («Noch letzt die Gnaden — Füsse küssen»). Но при московском дворе даже влюбленный «самодержец» не мог бы этого себе позволить. Поэтому в русском тексте пьесы такой жест предоставляется придворным. Артаксеркс требует от них: «Лобзайте ея (Есфири. — *А. Р.*) нози, советники, и нарицайте ю царицу» (171). Аман говорит Есфири: «...лобзания ног твоих ми да не возбраниши» (243). Этот жест приобретает, таким образом, только церемониальное значение. Тем не менее требования церемониала оттеснялись на задний план под натиском чувств Артаксеркса.

Позабыв на время о «величестве», Артаксеркс расточал свои

---

[197] *А. А. Мазон.* «Артаксерксово действо» и репертуар пастора Грегори. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 358.

признания Есфири. Перед браком они были еще довольно сдержанны:

Слушай. Люби меня, зане сердце мое тя избрало.
Советники мои, возложите на нее драгой мой венец.

(171)

Но уже в этих словах многое было неожиданным и привлекательным: вторую царицу избрали не только «скипетр» и «милость» монарха, но и его «сердце». Новая тема «сердца» получала дальнейшее развитие в пьесе.

Эмоциональная сила «сердечных» переживаний Артаксеркса настолько возросла, что она даже столкнулась с ощущением пределов возможного «счастья»:

О живота моего утешение
и сердца моего услаждение!
Скорбь бо в грудех моих пребывает,
зане сила ми оскудевает,
яко же сердце мое желает изьявити,
како тя души моего сердца имам любити!

(240)

Контрастируя с формулами «величия», «воли», речи Артаксеркса начинают заполнять любовные восторги: «О, любезная моя!» (238), «О, утеха моя и краснейшая всех жен!» (243), «О, Есфирь прекрасна» (237), «Светило мое незахожденно» (242), «Сердца моего услаждение» (241) и т. п. Начинало казаться, что любовные переживания превосходят все наслаждения жизни. Артаксеркс говорил:

Услаждает мя сладчайшее вино,
наипаче же очес твоих блистание,
иже звезды превосходят!

(239)

В пьесе «Иудифь» изображение любви претерпело изменения. Здесь любовь стала достоянием не монарха, а полководца и сановника Олоферна. Это чувство оказалось свойственным отрицательному персонажу, прообразу «злодеев» классицизма. Драматург стремился показать, что пылкие признания Олоферна, обманутого Иудифью, имели не сентиментальный, а слегка комический характер. Олоферн говорил Иудифи: «Не зриши ли, прекрасная богиня, яко сила красоты твоея мя уже отчасти преодолевает? ... не тако от вина, яко от силы красоты твоея аз низпадаю» (л. 118 об.). Но любовь преодолела храброго воеводу не «отчасти», как ему казалось, а целиком: попав в любовные сети героини, он лишился головы. Это пояснялось Вагавом, одним из сановников: «Прехрабрый Олофѐрн уже преодолен есть, сам убо

дается в плен... Еже меч и сабля вражия не возмогла, то женская красота сотворити успела...» (л. 119).

В пьесах первого театра возникла тема любви — чувства самопроизвольного, а не внушенного дьяволом, как это нередко изображалось в русской литературе XVII в. (например, в «Повести о Савве Грудцыне»). Любовь оказывалась чувством прекрасным, а не «греховным». Это новое чувство было способно внезапно охватить всю душу человека и, что должно было представляться особенно важным, даже душу неприступного в своем «величии» царя.

По-видимому, драматург и актеры, как и присутствовавшие в театре придворные, сами не могли еще полностью осознать то обстоятельство, что любовь, овладевшая Артаксерксом, не только нарушала привычные и воплощаемые в этом же спектакле требования церемониала, но даже могла поколебать небходимые абсолютизму представления о царе как о «земном боге», покоряя его непреклонную «волю». Но счастливый исход пьесы, всеобщая «радость и веселье», показывали, что любовь монарха стала благодетельной силой. По-видимому, любовная тема в пьесе ассоциировалась у современников с отношением Алексея Михайловича к новой царице, и это должно было поддерживать интерес всех присутствовавших в театре к изображаемым на сцене переживаниям.

Тема любви создавала перспективы, так сказать, «воспитания чувств» московского феодального общества в духе «галантных» европейских требований этой эпохи. Тему любви сразу открыл театр, и никакой другой род искусства в московских традиционных условиях этого времени не сделал и не мог сделать ничего подобного с такой силой и с таким эффектом непосредственного воздействия на зрителей.

* * *

Создатели театра и придворной поэзии, с одной стороны, прославили своим искусством и превознесли почти до небес российского «самодержца», а с другой — осмелились в образной форме и под прочным прикрытием церемониальной эстетики преподать ему нравственные и даже политические уроки. Театральное «зерцало», в которое с таким любопытством смотрелись присутствовавшие на спектакле царь и вельможи, обладало своей тайной, едва ли им доступной. Придворные ситуации, представленные на сцене в «священных» ветхозаветных одеждах, неожиданно обрели силу нравоучения: возвращаясь к тем, от кого они исходили, они становились светской проповедью, самим «делом» в «лицах». Театральная условность позволила новому в России роду искусства возвысить свой голос в защиту гуманных идеалов, «совести» и «неповинности».

Выше мы отмечали, что первый театр был прочно связан с придворной действительностью узами церемониальных требований, он как бы продолжал придворную жизнь на сцене и вновь вливался в нее после завершения спектакля.

Затронутые драматургом проблемы перемены «счастья», «возвышения» и «падения» были столь актуальны, что они, казалось, впервые взойдя на сцену, скоро сошли с нее, продолжая «действовати». Первый театр не знал трагедии, но судьба его была трагичной.

После смерти Алексея Михайловича придворная обстановка существенно изменилась и на некоторое время возобладали консервативные политические и культурные тенденции. Театральный церемониал быстро распался, так как исчезла питавшая его былая «воля», сила принуждения и поощрения. Театр встретил отрицательное отношение той самой придворной среды, которая ранее его одобряла. Он был запрещен молодым и слабовольным царем Федором Алексеевичем, потому что уничтожить его было гораздо легче, чем поддерживать.

Проблемы искусства в эту во многом еще средневековую эпоху были особенно тесно связаны с реальными судьбами отдельных людей, численно весьма немногих, но талантливых деятелей отечественной культуры. Сам устроитель театра А. С. Матвеев при новой придворной ситуации был обвинен в «чернокнижии» (колдовстве) и сослан. Этот «ближний боярин» встретился в Пустозерске с великим писателем Древней Руси протопопом Аввакумом, к осуждению и ссылке которого в свое время он сам имел ближайшее отношение. Вскоре Аввакум по царскому указу был сожжен заживо (в 1682 г.), а А. С. Матвеев возвращен в Москву. Но через три дня после этого, не без попустительства враждебных ему бояр, он был растерзан толпой восставших стрельцов. «Ужасный век, ужасные сердца!» — следовало бы воскликнуть вместе с поэтом [198]. Но таким был этот век абсолютизма повсюду. Известно, что в Англии несколько ранее (в 1535 г.) за неповиновение королевской воле был казнен видный государственный деятель и гуманист Томас Мор, автор прославленной «Утопии»; в Риме (в 1600 г.) публично сожгли за «еретичество» знаменитого философа-пантеиста священника Джордано Бруно, который, кстати, был и драматургом (автором комедии «Подсвечник»); в Тулузе, вырвав язык, сожгли другого философа, — неаполитанца Д.-Ч. Ванини (в 1619 г.), который оказал сильное влияние на основателя итальянского барокко Д. Марино.

* * *

История первого русского театра была короткой, но его церемониальная специфика, связанная с потребностями раннего

---

[198] *А. С. Пушкин.* Скупой рыцарь. — Указ. соч., т. 7, стр. 120.

абсолютизма, находит себе некоторые типологические соответствия и в позднейшие эпохи.

«Ни одно из искусств, — писал А. Н. Толстой, — не отражает с такой полнотой существо эпохи, ее замыслы, ее исторические размеры, как театр. Это понятно: театр — всегда живое взаимодействие между идеями (воплощенными на сцене) и непосредственным отношением к ним массы зрительного зала»[199]. Эти верные слова вполне применимы и к первому русскому театру, но только с одним ограничением: в его зрительном зале не было и не могло быть «массы».

Двадцатый век породил «театр одного актера»[200]. Век семнадцатый, говоря условно, породил московский «театр одного зрителя». Призванный «тешить» Алексея Михайловича, этот театр тем не менее создал сильный идеологический и эстетический импульс, значение которого для развития русской национальной культуры вышло далеко за пределы царской «комедийной хоромины». Таковы были противоречивая сущность и трудная судьба первого русского театра.

Выше было показано, что сам тип первого русского театра как театра придворного был закономерен для своей среды и времени. Не исключено предположение, что такой тип театра в определенных отношениях был показателен для феодального абсолютизма вообще, поскольку придворное искусство всегда должно было отвечать тем или иным церемониальным условностям. В качестве иллюстрации приведем один яркий пример, почерпнутый из придворной театральной жизни совсем другой эпохи.

Попробуем рассмотреть специфические театральные условия, возникшие при выступлении выдающейся русской «императорской придворной артистки» М. Г. Савиной с русской труппой в Берлине в 1899 г. перед германским императором Вильгельмом II[201].

«По высочайшему повелению» Вильгельма, как писали тогда газеты, в его «королевском театре» была исполнена историческая драма А. Н. Островского и С. А. Гедеонова «Василиса Мелентьева», первоначально не входившая в гастрольный репертуар труппы[202]. М. Г. Савина с трепетом ожидала этого спектакля.

---

199 *А. Н. Толстой.* Полное собрание сочинений, т. 13. М., 1949, стр. 315.

200 *Владимир Яхонтов.* Театр одного актера. М., 1958.

201 «Русское сценическое искусство за границей. Артистическая поездка М. Г. Савиной с труппой в Берлин и Прагу». СПб., 1909; страницы указываются в тексте в скобках. См.: *И. Шнейдерман.* Мария Гавриловна Савина. Л.—М., 1956, стр. 234.

202 В других берлинских театрах русская труппа представила пьесы: «Даму с камелиями» А. Дюма, «Ноктюрн» О. К. Нотовича, «Родину» Г. Зудермана, «Татьяну Репину» А. С. Суворина, «Чародейку» И. В. Шпажинского. М. Г. Савина сказала Вильгельму: «Василиса Мелентьева» поставлена здесь только ввиду желания его величества, так как эту роль (Василисы. — *А. Р.*) я не считаю в числе лучших в моем репертуаре» (80). Современный исследователь пишет, что эта постановка была осуществлена по желанию Вильгельма, «захотевшего увидеть какую-нибудь пьесу Островского» (*И. Шнейдерман.* Указ. соч.,

«Что-то будет сегодня?! — писала она в своем дневнике. — «Keiserabend»!!!» (77).

По поводу избранной пьесы немецкая пресса высказывалась вполне отчетливо и единообразно: драматургу удалось «обрисовать яркими штрихами кровавую варварскую эпоху мрачной тирании Ивана Грозного» (56) [203], «...пытки, яд, кинжал и погребение заживо занимают здесь не последнее место» (87). Эти устойчивые оценки, как ни странно, живо напоминают «Артаксерксово действо» и «Иудифь», в которых «убийство», «кинжал» и «яд» начинали впервые привлекать внимание русского зрителя. Причины выбора этой пьесы яснее всего раскрылись в беседе императора с М. Г. Савиной. «Тип Грозного, — писала она в дневнике, — особенно интересовал императора Вильгельма». М. Г. Савина сообщила также одному из корреспондентов, что Вильгельм «хорошо знаком с эпохой Иоанна Грозного» (235). Не будем забывать, что «тип Грозного» немало интересовал Алексея Михайловича и Петра Великого.

Атмосфера, царившая в «королевском театре», тоже хорошо характеризуется описаниями М. Г. Савиной. Перед первым спектаклем она писала: «Про императора Вильгельма рассказывают здесь легенды. Что он будет в театре самым понимающим зрителем, в смысле искусства, литературы и русской истории, — это вне сомнения!» (57). Таким образом, уже заранее все знали, что главным зрителем и судьей спектакля будет, конечно, император. Это было ясно и для организаторов первого русского театра, один из которых (Л. Рингубер) писал об Алексее Михайловиче: «...никто не смеет казаться ученее царя, его считают мудрейшим».

Успех спектакля был большой, и М. Г. Савина удостоилась аудиенции в ложе Вильгельма. «К руке» в эту эпоху уже не подходили, но пресса отметила, что император «собственноручно» преподнес актрисе драгоценный подарок — рубиновый браслет с бриллиантовым прусским орлом. Это была та же феодальная традиция царственного подарка, которая, вероятно, в свое время, порадовала И.-Г. Грегори, когда он получил от русского царя «сорок соболей». Такого рода «милость» не считалась унизительной и во времена М. Г. Савиной. Оказавшись после императорского приема за кулисами, М. Г. Савина, по наблюдениям очевидца-корреспондента, «задыхаясь, передавала все, что сказал ей

стр. 234). Такое объяснение выбора пьесы является неправильным. М. Г. Савина, как известно, играла во многих пьесах А. Н. Островского (не менее чем в 35-ти), но данная пьеса выбиралась не по принципу ее принадлежности этому драматургу, а по ее содержанию, интересовавшему Вильгельма.

[203] В издании «Русское сценическое искусство за границей» приводятся отклики немецкой (в переводе) и русской прессы на гастроли М. Г. Савиной; при цитации этих материалов страницы указываются в тексте в скобках.

император, и показывала императорские подарки, которыми все восхищались» (70).

Для характеристики возникшей в Берлине театральной ситуации, типично абсолютистской, показателен тон немецкой и русской прессы, которая уделяла внимание не столько серьезному анализу собственно театральных вопросов (пьесе и ее исполнению), сколько церемониалу «парадного спектакля». Нельзя не вспомнить тематику и терминологию первых русских пьес, подробно говоривших о «милости» Алексея Михайловича, когда в Берлине и в Петербурге газеты наперебой писали: император «милостиво изволил беседовать» с М. Г. Савиной (39), «особенно милостивой беседы удостоил он г-жу Савину...» (51), «император, видимо, очень был доволен спектаклем...» (27), «высокие посетители оставались в театре до конца спектакля» (25). Но еще «Великий царь Московский», как сообщал в Германию Л. Рингубер, смотрел спектакль до конца, «не вставая с места», так ему «понравилась игра».

Заглянем теперь в зрительный зал «королевского театра». Подобно тому, как Алексей Михайлович «указал», чтобы на спектакле при нем были бояре, дворяне и все «ближние люди», так и Вильгельм «распорядился», чтобы «почти все ложи бельэтажа были оставлены для двора и офицеров разных гвардейских полков» (75).

Во дворце Алексея Михайловича строжайше соблюдался церемониал одежды, бояре и дворяне были, по сообщению Я. Рейтенфельса, «в широких шелковых, изукрашенных дорогими камнями, одеждах». Одежда зрителей интересовала корреспондентов газет конца XIX в. гораздо больше, чем оценка сценических костюмов. Они писали, что император был «в русском генеральском мундире» (49), «большинство дам было в вечерних туалетах; мужчины были во фраках, а среди них выделялись блестящие шитые золотом мундиры высших офицеров», которые были «при всех орденах» (50).

Устроители первого московского театра, как писал Л. Рингубер, очень радовались тому, что положительная оценка спектакля Алексеем Михайловичем явилась началом их «дальнейших успехов». И в «королевском театре» степень успеха русской труппы целиком зависела от императора. На первое представление «Василисы Мелентьевой» всеми ожидаемый Вильгельм не явился. «Но зато, — писала пресса, — г-жа Савина была предметом еще более бурных оваций, так как последние не сдерживались никакими придворными условностями» (27). На втором представлении Вильгельм был, и тогда, по словам газет, «аплодисменты были несколько сдержаннее, как будто бы ждали на этот счет указаний императора» (50).

Как в старину, так и теперь распорядок спектакля подчинялся прихотям фактического владельца театра: «После второго акта императорская чета удалилась в аванложу, где был сервирован

чай. Когда император снова появился в ложе, — взвился занавес, и представление продолжалось» (50). После окончания спектакля овации «затянулись бы, вероятно, порядочно, если бы не желание императора лично видеть некоторых артистов и не спущенный поэтому железный занавес» (76).

Разумеется, постановка обоих спектаклей «Артаксерксова действа» в Москве (в 1672 г.) и «Василисы Мелентьевой» в Берлине (в 1899 г.) были явлениями, исторически далекими друг от друга и весьма различными. Мы сопоставляем их только в одном типологически значимом отношении: обе постановки порождали сходную театральную ситуацию: «воля» монарха при выборе сюжета, центральное положение монарха в качестве зрителя, единолично определявшего успех постановки, его «милость» по отношению к актерам, парадный характер спектакля и церемониальная обстановка в зрительном зале. Несмотря на разную национальную среду, хронологическую отдаленность изучаемых явлений, существенную разницу культур, разные состояния драматургии, театра и актерского исполнения, основные абсолютистские требования к каждому из спектаклей были во многом близкими. Это неожиданное наблюдение дает ретроспективно-историческое подтверждение нашим представлениям о типе первого русского театра как театра «одного зрителя».

* * *

Для общей сравнительно-исторической оценки первого русского театра уместно было бы поставить вопрос: как выглядел наш театр на фоне общего драматургического «ландшафта» Европы в XVII в.?

Театральные пьесы времен Алексея Михайловича в этом отношении, разумеется, не были новинкой. Своеобразная церемониальная структура этих пьес и особенности их сценического воплощения удивляли образованных иностранцев, казались им, несомненно, архаичными, но в целом театральное начинание вызывало их полное одобрение. Возможно, их привлекали также некоторые черты этого театра, сближающие его с европейским барокко.

Вопрос о национальной самобытности русского придворного театра не исключает, а предполагает его обусловленность общими закономерностями развития европейского театрального искусства.

Оглянемся на историческое прошлое. Когда на городских площадях средневековой Западной Европы разыгрывались пышные мистерии на евангельские сюжеты (а в Италии они игрались до середины XVI в.), актеры и зрители не были еще разобщены сценой и залом, не знали занавеса и кулис, потому что они совершали единый религиозно-церемониальный акт всеобщего и высокого значения. Такой спектакль входил в общественный быт

города как его неотъемлемая часть. В ходе мистерии все присутствовавшие исполняли свои активные или пассивные обязанности, каждый христианин благоговейно созерцал происходящее и, наслаждаясь эстетически, был еще очень далек по своему мироощущению от «театрала»» позднейших времен. Филиация театрального назидания, проникавшая в душу зрителя, не нарушалась еще свободой выбора, превратившейся впоследствии в товар нового времени, т. е. в театральный билет.

Европейский театр Возрождения, театр придворный, а отчасти и публичный (в Италии, Испании, Англии и других странах), постепенно профессионализировался как род самостоятельного «свободного» искусства, но он далеко не сразу смог отказаться от внетеатральных и церемониальных признаков, которые затем в эпоху классицизма вновь заметно усилились. Театр оставался «ранговым», строго предусматривавшим неравноправное положение зрителей в зале, которое всегда определялось их положением в феодальном обществе. Непосредственные религиозно-этические связи средневекового театра со зрителем стали энергично преобразовываться в иные связи, опосредствованные спецификой самого театрального искусства, но идейно-нравоучительные и даже проповеднические тенденции продолжали еще преобладать. Эти наиболее общие признаки развития европейского театра типологически соответствовали особенностям театра московского, хотя в нем они оказались обостренными своеобразными условиями формирования российского абсолютизма, а также тем историческим обстоятельством, что этот театр не имел возможности опереться на какой-либо национальный опыт предшествующего театрального развития.

Ранняя русская драматургия и первые театральные спектакли представляли собой новую поросль длительного и постепенно разраставшегося движения искусства. Это было ответвление той старой общеевропейской театральной традиции, которая достигла, наконец, восточного предела своего распространения. Что же сохранялось от этой традиции в XVII в. в театрах самой Западной Европы?

Средневековая авторитарность библейских и евангельских сюжетов к XVII в. была уже сильно поколеблена в европейском театре, однако сами эти сюжеты не потеряли еще своей привлекательности. Более того, по мере исчезновения ренессансной веры в «человека» и возвращения (благодаря усилиям Контрреформации) к привычной вере в бога, в сфере искусства вообще, и в пределах самого театра в особенности, значение сюжетов из Священного писания даже усилилось. Типичным представителем театральной тенденции этого рода был, например, голландец Йост ван ден Вондел (1587—1679), который выступал как патриот и против испанского засилия, и против укреплявшихся на его родине норм буржуазной морали с позиций католицизма и классицизма. В таких сложных условиях этому драматургу, во многом

образцовому и значительному, тоже понадобились испытанные временем библейские сюжеты, на основе которых были построены его трагедии «Люцифер» (1654) и «Адам в изгнании» (1664). Несомненно, сюжетные реминисценции подобного типа имели связи с той могучей и давней традицией церковного, городского и, ближе всего, школьного европейского театра, которая не только продолжала опосредствованно воздействовать на новую драматургию, но и получила значительное подкрепление в иезуитском школьном театре.

Мы знаем, хотя еще и не слишком хорошо, что театр иезуитов развивался в сложных условиях долгой борьбы Контрреформации с Реформацией, эстетики барокко с эстетикой Ренессанса и, наконец, особенно ожесточенной борьбы западноевропейского католицизма с восточноевропейским православием. Осваивая противоречивые тенденции переходного века, театр иезуитов смог избежать эстетической эклектики только потому, что новые веяния времени не могли поколебать его твердой основы — средневековой схоластики. Деятельность этого театра особенно оживилась именно там, где она была более всего нужна, т. е. на границах христианско-католического и христианско-православного миров, в географических пределах польско-украинско-белорусско-русских политических, военных, торговых, культурных и даже, как оказалось, театральных контактов. Как раз в этих пределах и в этой смешанной социально-культурной, религиозной и национальной среде получил свое воспитание уже не раз упоминавшийся нами белорус Симеон Полоцкий, крупнейший русский драматург эпохи, окончивший в юные годы и православную Киево-Могилянскую коллегию, и католическо-иезуитскую Виленскую академию. В школьной драме католиков, а затем униатов и православных произошло характерное для переходного исторического периода сближение старых традиций схоластической риторики с некоторыми, тоже уже немолодыми, традициями гуманистической поэтики, что нагляднее всего выражалось в объединении христианских образов и символов с античными, персонификации средневеково-религиозных добродетелей и представлений греческой и римской языческой мифологии. В такой обстановке немаловажное значение приобрело влияние «Поэтики» (1594) характерного представителя иезуитской схоластики Якоба Понтана, писателя в достаточной мере консервативного, подводящего теоретические итоги отошедшей театральной эпохи, но в известной мере уже пролагающего пути классицизму. В представлениях деятелей искусства такого рода намечались пути реставрации библейских сюжетов и изображения монархов древности в формах придворного обихода современности. Если Иоанн Златоуст в «Маргарите», как мы видели, весьма осудительно относился к театрализации жизни «царей», то теперь Якоб Понтан распространял свое презрение лишь на представителей народа в качестве возможных театральных персонажей. «Бедствия и несчастия нич-

тожных людей низкого состояния, — поучал он, — не способны ни помниться, ни возбуждать душевных движений» [204].

Драматургия этого схоластического направления была сначала ориентирована на выражение интересов польско-католической феодальной экспансии и украинско-православной борьбы с нею, а затем она перешла на верную службу к укреплявшейся на востоке Европы твердыне российского абсолютизма. На этом европейском фоне театрального движения рельефно вырисовывается историческое место появившейся русской драматургии.

Нам следовало бы в заключение поставить перед собой самый трудный вопрос: каково же было место первого русского театра в истории мирового театрального искусства? Законен ли такой вопрос вообще? Ведь нет сомнений в том, что эта первая русская драматургия, как и театр в целом, едва только зародившиеся, были качественно далеки от более совершенных западноевропейских образцов, опиравшихся на давнюю театральную традицию.

Век семнадцатый был временем широкого взлета европейского театра вообще. Этот необычайный расцвет театра наступил на рубежах средневековья и нового времени (формаций феодальной и буржуазной), на почве ренессансной культуры и был по-своему оплодотворен барокко, а затем в еще большей мере — классицизмом. Драматургия и театр служили точнейшим и тончайшим барометром больших социальных коллизий, которыми так богат был этот переходный период во всей Европе, в том числе и в России. Однако ко времени зарождения русского театра апогей европейского театрального развития был уже пройден. Для современников этой эпохи драма Ренессанса, английский «елизаветинский театр», увенчанный гением В. Шекспира (умер в 1616 г.), давно уже отошли в прошлое, а вечное признание для них еще не наступило. Испанский театр пытался еще некоторое время следовать за Лопе де Вегой (умер в 1635 г.), но и здесь, в эпоху наступившей реакции, театральный расцвет начинал постепенно утрачивать свою яркость. В сложном и противоречивом творчестве Кальдерона де ла Барка (умер в 1681 г.) зазвучало разочарование в идеалах гуманистов и снова возникли поиски примирения с суровой действительностью при помощи традиционных, хотя и заново эмоционально одухотворенных упований на бога. В такой атмосфере даже прославленному Кальдерону понадобились библейские и евангельские темы и сюжеты.

Но так обстояло дело не только с театром Ренессанса и его «барочными» и иными противниками. Даже в развитии самого нового в те времена направления искусства, классицизма, казавшегося даже всеобъемлющим и единственно возможным, вершина драматургического творчества была уже достигнута. Завоевав свое почетное место в мировой истории театра, французская драматур-

---

[204] Цит. по кн.: «История западноевропейского театра», т. I, стр. 684.

гия ограничила себя собственными канонами и теперь подходила к началу своего неизбежного оскудения.

Русский театр появился в конце 1672 г., а в 1673 г. в Париже умер Ж.-Б. Мольер. Постаревший П. Корнель (умер в 1684 г.) с трудом поддерживал свой литературный престиж, а находившийся в зените своей славы Ж. Расин (умер в 1699 г.) к 70-м годам XVII в. уже почти исчерпал те богатейшие возможности, которые давала ему проблематика и эстетика классицизма. Наступала эпоха, когда вся Западная Европа начала свой постепенный и неизбежный спуск с однажды достигнутых ею театральных вершин: гениев театра, подобных Шекспиру и Мольеру, больше не появлялось ни в эту эпоху, ни впоследствии, каковыми бы ни были значительные и даже прославленные успехи грядущего театра эпохи Просвещения в XVIII в. и дальнейшего театрального движения. Трудности развития театра в России состояли также в том, что в эти времена лучшие образцы европейской драматургии (как и лучшие достижения литературы) распространялись сравнительно медленно даже в тех странах, где они возникали, а тем более за их пределами. Они не могли быть сразу освоены в тех культурных центрах, которые не имели собственной развитой театральной традиции. Об этом говорит хронологическая последовательность распространения известных произведений драматургии и общеевропейских театральных сюжетов. Например, «Сид» П. Корнеля, поставленный в Париже в 1637 г., был переведен на польский язык Я.-А. Морштыном в 1662 г., — на русский язык Я. Б. Княжниным в 1788 г. Если в польском театре русские послы видели пьесу на сюжет «Иудифи» в 1635 г., то в первом московском театре этот сюжет инсценировался в 1673—1674 гг. Русский посол стольник П. И. Потемкин в 1668 г. дважды посетил парижский театр, он видел мольеровский спектакль «Амфитрион» с участием самого Мольера[205]. Постановка этой пьесы на русской сцене осуществилась, по-видимому, только в 1702—1703 гг. в петербургском немецком театре И. Кунста — О. Фюрста[206].

Русский театр XVII в. при самом своем возникновении, еще далеко не осознав и не освоив всего того, что происходило на европейской сцене, уже застал процесс начинающегося измельчания театрального искусства. В повседневной и злободневной борьбе различных социальных и эстетических сил переходного периода труднее всего осознавалось вечное значение этапов искусства, уже пройденных. Так было повсеместно, было так и в России в те времена, когда, наконец, Шекспир заслужил весьма снисходительное признание А. П. Сумарокова, сотворившего своего соб-

---

[205] См.: *П. П. Пекарский.* Наука и литература в России при Петре Великом, т. I. СПб., 1864, стр. 388.

[206] В 1761 г. в этой пьесе в роли Созия (которого играл Мольер) в петербургском театре выступил Я. Д. Шумский, затем вышло издание пьесы: *Петр Свистунов.* «Амфитрион», комедия в трех действиях. СПб., 1768.

ственного «Гамлета» и сказавшего в одном из стихотворений (1748): «... Мильтон и Шекеспир, хотя непросвещенный»[207]. Достаточно известно, что не со времен театра Алексея Михайловича, а только со времени А. П. Сумарокова и позже началось в России необходимое для нас освоение высоких традиций европейского театра XVII в.

Если теперь мы вновь и в последний раз вернемся к оценке первых опытов русской драматургии, то, по-видимому, сможем заметить в самом их существе одно любопытное явление. Несомненная и неизбежная архаичность первых русских драм, а вместе с тем, как это ни парадоксально, и несомненная их актуальность состояли в том, что в их основе не лежало никакой занесенной из Западной Европы готовой эстетической программы и уже отработанной трафаретной стилистики.

В России 70-х годов XVII в. ни придворное общество, ни драматурги и актеры не были подготовлены (идеологически и профессионально) к освоению той или иной западноевропейской театральной традиции целиком, в особенности блестящей программы классицизма. Первые драматурги, несомненно, учитывали опыт распространенных в Западной Европе «английских комедий» и школьных драм, принимали этот опыт в качестве более или менее подходящего для них обобщенного образца, но не подражали какому-либо из этих типов драматургии по преимуществу. Они ослабили свойственную школьной традиции всепоглощающую морализацию сюжета, обошлись без олицетворения отвлеченных понятий и аллегорий. В отличие от «английских комедий», в русских пьесах было усилено действие, обнаруживалось стремление авторов обусловить его развитие внутренней логикой чередующихся сцен, чему способствовала церемониальная структура спектаклей. Драматурги старались представить зрителю последовательное, медленно, но неуклонно развивающееся драматизованное и поучительное повествование «в лицах», приближенное, с одной стороны, к сюжету по Библии, с другой — к придворной действительности.

Такие условия и возможности деятельности создателей театра определили его ярко выраженное своеобразие. Театр создавался усилиями немецкого пастора, учителей и школьников, но предназначался для русского царя. Он врастал в современный придворный быт, но развивал библейские сюжеты. Театр пытался в пределах спектакля охватить все стороны сценического искусства, чередуя драму с фарсом (в «Иудифи») и с балетом, декламацию с пением. Следуя эстетике церемониала и пропагандируя требования абсолютизма, театр в то же время пытался давать монарху первые нравственные и политические уроки.

---

[207] *А. П. Сумароков.* Две Епистолы. СПб., 1748, стр. 9; см.: *М. П. Алексеев.* К истории написания имени «Шекспира» в России. — В кн.: «Проблемы современной филологии. Сборник статей к семидесятилетию академика В. В. Виноградова». М., 1965, стр. 307.

Такие особенности первого театра порождали своеобразный характер свойственной ему, как и всякому театру, драматической коллизии. В ранних русских пьесах еще господствовал средневековый христианский оптимизм: все творилось по «воле божьей» и счастливая развязка соединялась с целенаправленным нравоучением. Но уже появлялось тревожное ожидание деяний «воли царской», предчувствие еще не совсем понятных конфликтов, распространявшихся на сферу отношений человека и государства (первоначально царя и царства). Такое мироощущение начинало даже проникать во внутренний мир человека (самого царя, цариц, вельмож), в сферу интимных чувств. Контрастное совмещение торжества и тревоги, «радости» и «печали» составляло основу драматизма первых пьес. Трагедия еще не возникала, но складывалась такая драматическая ситуация, которая в исторической перспективе оказалась предвестием русской классицистической трагедии, со свойственным ей, как и всему европейскому классицизму, конфликтом «чувства» и «долга». Ранняя русская драматургия, как и театр в целом, была прочно связана с той средой, в которой она возникла. Драматургия органически входила в состав иных видов литературы, искусства и культуры, формировавшихся в высших слоях столичного феодального общества XVII в. Драматургов и актеров окружали такие видные деятели искусства и даже его теоретики, как царские иконописцы Симон Ушаков и Иосиф Владимиров. Ближе всего к ним стоял Симеон Полоцкий, за которым следовали его ученики Сильвестр Медведев и Корион Истомин. К тому же культурному кругу принадлежали известные писатели и переводчики Епифаний Славинецкий и его ученик Евфимий[208]. В этой среде никто не мог бы удивиться тому, что пастор и магистр И.-Г. Грегори, духовное лицо, оказался придворным драматургом. Драматургом стал и иеромонах Симеон Полоцкий, который вместе с другим иеромонахом, Епифанием Славинецким, был еще и стихотворцем, и переводчиком, и школьным учителем, и придворным оратором, и церковным проповедником.

Ранняя драматургия была одним из главных явлений общественно-культурной жизни данной среды, в ней наиболее наглядно воплощалась эстетика церемониала, свойственная всем видам русского феодального искусства переходного периода.

Новая эстетика широко использовала поэтические традиции польского, украинского и белорусского схоластического просвещения (школьное барокко), а также некоторые традиции общеевропейского значения, особенно в области драматургии и живописи. Применительно к драматургии и панегирическому стихосложению европейское наследие в плане поэтическом и стилистическо-языковом в московских условиях архаизировалось. Но в отношении

---

[208] См. также об украинско-русском композиторе: *Вл. Протопопов*. Николай Дилецкий и его русские современники. — «Советская музыка», 1973, № 12, стр. 82—93.

своей государственной значимости и политической направленности это наследие приобретало новую и весьма внушительную масштабность.

Церемониальная эстетика, как мы убедились, не была порождением самого художественного творчества, но она оказывала большое влияние на все виды придворного искусства и литературы. Результаты этого влияния были неоднозначными: во-первых, оно ограничивало возможности развития этих видов искусства одним определенным направлением, во-вторых, оно предохраняло его от механических заимствований каких-либо готовых иностранных образцов, в-третьих, способствовало созданию собственных идейно-художественных нормативов, которые должны были прийти на смену средневековым литературным традициям. Церемониальная эстетика не могла полностью завладеть новыми видами искусства: между искусством и церемониальными требованиями сразу же начали складываться сложные отношения взаимовлияния и борьбы, из которой искусство в ряде случаев, как мы старались показать, выходило победителем. Драматургия, театр и поэзия, возросшие на социальной и культурной почве абсолютизма, несли в себе некоторые тенденции ограничения абсолютизма. Свойственные им представления о гуманности и справедливости были еще довольно отвлеченными, но важно то, что они появились. Впервые появившееся в драме изображение любви, как не только сильного, но и благородного чувства, охватывающего человека (первоначально монарха) было перспективным для обращения светского искусства и литературы к изображению психологии героя. В XVIII в. эта тема получила быстрое и сильное развитие в любовно-авантюрной драме и повести.

Появление в 60—70 годы XVII в. драматургии, театра, профессиональной поэзии имело важнейшее национально-культурное значение. Эти новые виды искусства и литературы уже в первые годы своего существования достигли больших успехов. Они принадлежали к сравнительно узкому кругу придворной культурной деятельности, но были необходимы для дальнейшего развития русской культуры и литературы в целом. Эти новые виды творчества сразу же подняли злободневные вопросы государственной и общественной жизни, стремились осветить их при помощи свойственных эпохе и понятных ее современникам понятий и символов, содействовали преодолению средневековых культурных и литературных традиций и одновременно с этим формировали такие новые идейно-художественные нормативы, которые подготавливали возможности появления и развития русского классицизма в XVIII в.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

РУССКИЕ ПИСАТЕЛИ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ДВИЖЕНИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в.

Противоречия во взглядах писателей придворного круга и писателей, близких к народу, имели глубокие социальные основания и сказывались не только в разной трактовке вопросов, непосредственно относящихся к устанавливавшемуся абсолютизму («царю» и «царству»), но также в различном понимании общественных движений эпохи, таких, как соловецкое восстание, крестьянская война, восстание 1682 г. Симеон Полоцкий и его последователи Сильвестр Медведев и Карион Истомин, и по своему придворному положению, и по убеждениям, откликались положительно на требования абсолютизма, хотя и стремились, по возможности, проповедовать гуманные идеалы. Выступившие вслед за ними в качестве писателей-полемистов иерархи церкви (патриарх Иоаким, архиепископ Афанасий и др.) держались феодально-охранительных и противонародных воззрений. Писатели демократического лагеря Аввакум, Федор, Лазарь, Авраамий, Никита Добрынин (Пустосвят) и др. протестовали против гнета феодального государства и церкви с позиций «старой веры» — того демократического движения, которое уже в данную эпоху получило со стороны его противников название раскола[1]. Изучение противостоящих друг другу воззрений разных писателей на определенные общественные явления эпохи представляет большой интерес, но до сих пор остается мало затронутым в литературе вопроса. Это изучение требует известных исторических обоснований, относящихся к определению социальной природы движения раскола, которое самими его участниками и идеологами — «старолюбцами» осознавалось как борьба за «веру» — движение, свойственное многим крестьянским и городским движениям средних веков.

В исследовании историка Л. Е. Анкудиновой было показано, что в третьей четверти XVII в. бо́льшую часть раскола «составляли крестьяне и посадские люди. Именно их массовое участие

[1] Применительно к раннему этапу данного общественно-религиозного движения (до конца XVII в.) термин «раскол» более правомерен (уже существовал в это время), чем термин «старообрядчество», который начал употребляться с 80-х годов XVIII в. в связи с образованием «единоверческой церкви», когда движение раскола утратило присущий ему на раннем этапе широкий демократический характер.

в движении раскола придавало ему прогрессивные черты и большой общественный резонанс»[2]. В современном обобщающем историческом труде приводится следующее суждение о движении раскола: «... пониманию трудовых масс была доступна простая мысль, что государственная власть, обрушившая на расколоучителей суровые преследования, утвердила Уложение («Соборное уложение» царя Алексея Михайловича, изданное в 1649 г. — *А. Р.*), оформившее закрепощение крестьян, что эта власть жестоко расправилась с выступлением городских низов, организовала сыск беглых с целью возвращения их помещикам. Старообрядцы боролись против дворянского государства, и этого было достаточно, чтобы вызвать сочувствие низов»[3]. Далее мы увидим, что в ряде случаев речь шла не только о сочувствии низов этому движению, но и о вооруженной борьбе под знаменем «старой веры» против царских войск.

Решительные меры, принятые против движения раскола царем Алексеем Михайловичем и церковным собором 1666—1667 гг., выразившиеся в казнях и ссылках идеологов движения, в повсеместном предании их церковному проклятию, как известно, не дали эффективных результатов. Напротив, как раз после собора и в особенности после кровавого подавления крестьянской войны под руководством Степана Разина движение раскола стало приобретать все более массовый крестьянский характер. По предположению Г. В. Плеханова, «склонность народной массы к расколу была обратно пропорциональна ее вере в возможность собственными силами победить царящее зло и что, таким образом, раскол с особенным успехом распространился *после* выпавших на долю народа крупных поражений»[4].

К этому времени боярская фронда в большей своей части уже отошла от раскола, а богатое старообрядческое купечество еще не сложилось. Основу движения составляло беднейшее крестьянство, в особенности беглые крепостные, обосновавшиеся на окраинах государства, казачья «голытьба» на Дону, посадские люди в городах. Идеологами движения стали представители низшего духовенства, преимущественно выходцы из крестьянской среды, порвавшие уже окончательно с государственной церковью, гонимые царской властью. Распространяясь вширь, движение раскола в этот период достигло своего апогея, после которого начался его постепенный спад, а в дальнейшем социальное и идеологическое перерождение.

---

[2] *Л. Е. Анкудинова.* Социальный состав первых раскольников. — «Вестник ЛГУ», № 14. Серия истории, языка и литературы, вып. 3. Л., 1956, стр. 68; см.: *Н. М. Никольский.* История русской церкви. М.—Л., 1931, стр. 136—171; «Очерки истории СССР. Период феодализма, XVII век». М., 1955, стр. 312—324; «История СССР». Первая серия, т. III. М., 1967, стр. 99—113.

[3] «История СССР», т. III, стр. 105.

[4] *Г. В. Плеханов.* История русской общественной мысли, т. I. М.—Л., 1925, стр. 281.

К началу 80-х годов XVII в. внутриполитическая обстановка оказалась настолько серьезной, что царь Федор Алексеевич обратился к созванному патриархом Иоакимом церковному собору (в ноябре 1681 г.) с «писанием», в котором с тревогой отмечал, что в государстве все более «множатся церковные противники». Собор вынужден был признать, что в Сибири «христианская вера не расширяется, развратники ж святые церкве там умножаются». Такое положение сложилось «не токмо в такой далней и пространной стороне, но и в иных многих градах, а имянно в Путивле и в Севске, в Галиче, на Костроме, и в иных многих местех противники умножились, зане не имеют себе возбранения за разстоянием далным». Обращаясь к собору за советом, царь Федор сетовал: «Вниде во царская слухи от многих градов, что многие неразумные человецы, оставльше святую церковь, учинили в домех своих молбища, и собрався, чинят чуже християнству, а на святую церковь износят страшныя хулы, чего потонку и исписати невозможно» [5]. Как одно из проявлений движения раскола, направленного против государственной церкви, царь отметил все возрастающий уход в раскол монахов и создание ими «пустынь»: «... многие монахи, мужска полу и женска... отходят из монастырей и начинают жити в лесах». Они ходатайствуют перед патриархом и архиереями «о строении на тех местех церквей и имянуют их пустынями». Однако там они служат «не по исправным книгам», т. е. служат по книгам старопечатным, не подвергшимся никоновским исправлениям. Именно это обстоятельство привлекает к этим монахам народ: «... и для того приходят к ним многие люди и селятся близко их, и имеют их за страдалцов, и от того урастает на святую церковь противление».

Так обстояло дело на окраинах государства. Но и в самой Москве движение раскола приобрело значительное влияние. Распространение сочинений идеологов раскола происходило в самом центре города у всех на глазах: «На Москве всяких чинов люди пишут в тетрадех, и на листах, и в столбцах выписки, имянуя из книг божественнаго писания, и продают у Спаских ворот и в иных местех. И в тех писмах на преданныя святей церкви книги является многая ложь; а простолюдины, не ведая истиннаго писания, приемлют себе за истинну и в том согрешают, паче же выростает из того на святую церковь противление» [6].

Едва ли можно сомневаться в том, что среди этой литературы заметное место занимали сочинения пустозерских «соузников» Аввакума, Епифания, Лазаря и Федора, ставших уже к этому времени признанными «отцами» и «апостолами» раскола. Их переписка с Москвой протекала по двум каналам. Во-первых, открытым путем: через пустозерского воеводу направлялись официальные послания к царям (сначала Алексею Михайловичу, за-

---

[5] АИ, т. V. СПб., 1842, стр. 109—111.
[6] Там же, стр. 117.

тем Федору Алексеевичу), к патриарху Иоасафу. Так, Аввакум пишет в «Житии»: «И я ис Пустозерья послал к царю два послания: первое невелико, а другое болши» (169) — и далее: «еще же от Лазаря священника посланы два послания царю и патриарху» (там же) [7]. Эти послания переписывались сначала самими авторами, а затем их последователями и распространялись среди народа, превращаясь из официальных документов в полемическую литературу. На это указывают прямые отсылки к посланиям как к сочинениям, доступным читателю, сделанные самим Аввакумом; «... послал к царю два послания... Кое о чем говорил... тамо чтый да разумеет» (там же), а также тот факт, что среди рукописей, хранившихся у Феоктиста и отобранных у него во время обыска, находилось шесть челобитных Аввакума «на царское имя» [8]. Во-вторых, пустозерские «апостолы» посылали в Москву свои полемические сочинения и частные письма тайным путем. «Еще же, — писал Аввакум, — от меня и от братьи... послано в Москву правоверным гостинца — книга «Ответ православных» (там же), содержащая критику книги Симеона Полоцкого «Жезл правления», изданной в 1667 г.; посылались и многие другие сочинения. Для отправки этих сочинений использовались конспиративные средства: они вкладывались то в полое топорище бердыша отправлявшегося в Москву стрельца, то в посылаемые туда кедровые кресты, изготовленные Епифанием [9]. Особенно активную переписку с Пустозерском поддерживали в эти годы духовные дети Аввакума — монах Авраамий и перешедшая в раскол боярыня Ф. П. Морозова [10].

Собор 1681 г. решил строго пресечь распространение этой литературы и для этого назначить «особого человека» от царя и «особого человека» от патриарха, «чтоб они вкупе того постерегли» и людей, «которые объявятся с такими лживыми писмами, и тех имая приводить в ... Патриарш приказ и чинить смирение, смотря по вине, и имати пени по разсмотрению. А для вспомощения тем выборным людем давать с караулов стрельцов... на непослушников» [11].

Что же касается общих и главных мер против все более распространявшегося движения раскола, то собор решил вновь вернуться к твердой политике репрессий, понимаемой теперь уже значительно более широко, чем ранее. Прежде всего собор на-

---

[7] См.: челобитные Аввакума, — РИБ, т. XXXIX. Л., 1927, стлб. 755—766; «сказки» Лазаря — «Материалы для истории раскола за первое время его существования», т. IV. Под ред. Н. Субботина. М., 1878 (далее: «Материалы...»), стр. 223—284; *Я. Л. Барсков*. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912, стр. 53—66.

[8] «Материалы...», т. I, 1874, стр. 324—338.

[9] См. подробнее: *А. Н. Робинсон*. Аввакум и Епифаний (к истории общения двух писателей). — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 395.

[10] «Материалы...», т. VII, 1885, стр. 383, 403; *Я. Л. Барсков*. Указ. соч., стр. 33—42, 52—53.

[11] АИ, т. V, стр. 118.

помнил царю Федору о том, что и в прошлом иерархи церкви «соборне доносили о тех развратниках» его отцу, царю Алексею, который указывал «тех врагов» отсылать «ко градскому суду», т. е. предавать государственному уголовному суду как лиц гражданских. «И ныне» молили молодого царя «соборне» иерархи церкви последовать этому примеру и непокорных раскольников предавать «ко градскому же суду... И о том воеводам и приказным людем, в города и села ... послать грамоты, а впредь всем воеводам и приказным писать наказы, чтоб то дело было под его государевым страхом в твердости». Таким образом, если собор 1666—1667 г. расправился только с небольшой группой «упрямых» идеологов раскола, то теперь, в 1681 г., борьба с их последователями должна была приобрести повсеместный, общегосударственный характер. Движение раскола приобрело такой размах и такое опасное для дворянско-крепостнического государства направление, что для подавления его собор впервые предложил посылать войска: «...а которые раскольники где объявятся и.. учинятся силны, и им, воеводам и приказным, по тех раскольников посылать служилых людей» [12]. Тем самым государственная власть получила духовную санкцию собора для новой волны массовых репрессий против раскола; одним из ближайших по времени последствий собора явилось сожжение Аввакума и его «соузников» (14 апреля 1682 г.), а другим — участие раскольников в восстании стрельцов (5—6 июня 1682 г.) и расправа с ними. Впоследствии эти репрессивные меры были обобщены и узаконены царским указом 1684 г., согласно которому за одну только принадлежность к расколу всех тех людей, «которые с пыток учнут в том стоять упорно ж, а покорения святей церкви не принесут, и таких... по трикратному у казни вопросу... сжечь» [13].

Поскольку идеологическая борьба эпохи, отражавшая классовые интересы духовных и светских феодалов, с одной стороны, и демократических слоев общества (крестьянство, частично посад), с другой, развивалась в «религиозной оболочке» [14], постольку и объяснение царской репрессивной политики по отношению к расколу должно было основываться на заветах христианства. Идеологи раскола и начали с того, что подвергли разоблачению эту политику прежде всего как антихристианскую. Мы уже отмечали, как резко протестовал Аввакум в «Житии» против стремления «властей» утвердить веру «огнем, да кнутом, да висилицею». Возникшее здесь обвинение действий царской и церковной власти как действий, противоречащих христианскому учению, послужило той ключевой проблемой, выяснение которой в ходе дальнейших общественно-религиозных столкновений

---

[12] АИ, т. V, стр. 111—112.
[13] «Полное собрание законов Российской империи», т. 2. СПб., 1830, стр. 647.
[14] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 7, стр. 360.

должно было обнажить социальные и политические основы борьбы с расколом. Поэтому внимание к этой проблеме особенно обострилось в тот период, когда после новых репрессий, последовавших в результате решений собора 1681 г., движение раскола вспыхнуло с новой силой и вожди его попытались использовать в своих целях восстание московских стрельцов. Вопрос о причинах репрессий был смело задан представителями раскола правительству во время «прений о вере» в кремлевской Грановитой палате (в июле 1682 г.). Некто Павел, «посадский человек», сказал, что ведь в двуперстии и других старых обрядах нет ереси, и «за сие чесо ради мучити и в срубах жещи?». Возможно, что этот вопрос послужил первым откликом на свежие вести о сожжении в срубе Аввакума, Епифания, Лазаря и Федора (14 апреля 1682 г.).

На этот важный в идеологическом отношении вопрос патриарх Иоаким дал ответ в том смысле, что репрессии вызываются вовсе не обрядовыми расхождениями, а неповиновением раскольников: «Мы за крест и молитву не мучим и не жжем, но за то, яко нас еретиками называют и святей церкви не повинуются, — сожигаем». Еще яснее высказался здесь же нижегородский митрополит Филарет: «Всуе вы о сем стязуетеся, мы никогда за крест и молитву не мучим, но за их непокорство, что возмущают народы, не велят в церковь ходити, исповеди и причастия от священников принимати, и тем множество людей от церкви отлучати» [15].

В этих заявлениях высших церковных властей в качестве основных причин репрессий по отношению к раскольникам выявилось их «непокорство», выражающееся, главным образом, в «возмущении» народа против государственной церкви, в частности в отказе от церковной исповеди и причащения, которые служили важным средством духовного — а по тем временам — и политического контроля над народом с ее стороны. Все эти обвинения в адрес раскола вполне отвечали его действительным устремлениям, особенно ярко выраженным во взглядах Аввакума, в предпринятой им реформе «таинств» исповеди и причащения, выводящей их за пределы церкви прямо в народный быт [16].

Таким образом, причины борьбы с расколом были сформулированы руководителями этой борьбы в понятиях, так сказать, религиозно-политических, как они осознавались в ту эпоху. Однако социальное содержание этих понятий является достаточно очевидным. Уже в XVIII в., после вековой жесточайшей борьбы с расколом, когда Екатерина II предприняла реформы, несколько облегчающие экономическое и политическое положение раскольников, оказалось возможным со стороны государственной церкви

---

[15] «Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря». СПб., 1862, стр. 99, 107.

[16] См.: *П. С. Смирнов*. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898, стр. 156—169.

откровенно разъяснить в печати классовые причины многолетних противораскольнических репрессий. С «увещанием» к раскольникам по поручению царицы обратился митрополит Платон, который писал прямо: «... за веру вас не гонят, а посылают по вас команды (воинские части. — *А. Р.*) для того, что вы, убегая в леса, государю служб не служите, даней не платите, земель не пашете, домы свои сродников и помещиков оставляете, и для того государи наши... посылают по вас команды не с тем, чтоб за веру мучить, но чтоб вас возвратить на прежния жилища». Платон пояснял далее, что когда раскольники подвергаются наказаниям со стороны царской власти, то наказываются они «не за старую веру, но за смущение, не яко староверы, но яко возмутители государственныя» [17]. Иначе говоря, последовательная принадлежность к расколу относилась здесь к разряду политических преступлений. Как увидим далее, такие определения раскола стали зарождаться еще в полемической литературе XVII в.

* * *

В дворянской и буржуазной историографии существовало мнение о «пассивном» характере движения раскола. Особенно ясное выражение оно имело в формулировке Д. И. Иловайского, который писал, что «суровый, деспотичный характер московской государственности встретился с не менее суровым, крайне тягучим и самоотверженно страдательным (пассивным) сопротивлением, — черта, также вполне присущая русскому народному характеру» [18]. Позже была сделана попытка связать представление о «пассивности» раскола с социальными проблемами: «стихийное эсхатологическо-искупительное движение, невзирая на его чисто пассивный характер, грозило государству не менее, чем открытая вооруженная борьба. Тяглец уходил за пределы досягаемости, оставляя помещика голодным, а казну пустою» [19]. Советские историки в дальнейшем пришли к гораздо более правильному мнению о характере этого движения: «Активное участие раскольников в народных восстаниях второй половины XVII—начала XVIII в. отразилось на правительственной политике» [20]. Далее мы попытаемся показать, каким образом «активность» писателей рас-

---

[17] «Увещание старообрядцам в утверждение в надежду действия и любви евангельския». СПб., 1765, л. 95 об., 99.

[18] *Д. И. Иловайский.* Окончание дела о Никоне и начало раскола. — «Кремль», М., 1904, № 19—20, стр. 6.

[19] *Н. М. Никольский.* Указ. соч., стр. 163.

[20] *Е. И. Индова, А. А. Преображенский, Ю. А. Тихонов.* Народные движения в России XVII—XVIII вв. и абсолютизм. — «Абсолютизм в России (XVII—XVIII вв.). Сборник статей к семидесятилетию и сорокапятилетию научной и педагогической деятельности Б. Б. Кафенгауза». М., 1964, стр. 86.

кола определялась и рассматривалась в современной им полемической литературе.

Сочинения Аввакума по их содержанию и тону всегда поражали читателей своей страстностью, непримиримостью, своеобразным духовным «бунтом» против окружающей действительности. В известной мере такой характер носили и некоторые сочинения его последователей (например, Авраамия). Вполне справедливо М. Горький называл Аввакума «бунтарем-протопопом»[21]. Точно так же, как «бунтаря» и «мужика», характеризовал его А. Н. Толстой[22]. Таковы были впечатления писателей от чтения сочинений Аввакума. В исторической перспективе представления об Аввакуме как о «бунтаре» тесно связывается с вопросом о том, какой социальный и тактический характер приобретало в изучаемый период движение раскола в его попытках сопротивления репрессивным действиям царской власти и церкви.

«Бунтарский», вооруженный протест раскола против царской внутренней политики наиболее ярко и сильно проявился в восьмилетней борьбе Соловецкого монастыря против царских войск (1668—1676), а также в попытке вождей раскола опереться на военную силу стрельцов (1682), частично отразился в крестьянской войне под руководством Степана Разина, а затем и в восстаниях XVIII в. Однако движение раскола, как и всякое народное движение феодального периода, не могло выдвинуть прогрессивную программу политических преобразований, отличалось идеологической противоречивостью, отсутствием организационного единства, стихийностью, территориальной ограниченностью. Поэтому движение раскола далеко не всегда получало благоприятные возможности для вооруженной борьбы против органов государственной власти.

В исторической литературе отмечалось, что распространение раскола среди казачества, в особенности среди казачьей бедноты, вызвало значительные военные действия на Дону. Эти события получили религиозно-повстанческий характер потому, что они опирались на хорошую военную организацию казачества[23]. Меньшее внимание историков привлекало движение раскола в Поморском крае, за исключением не раз уже изучавшегося Соловецкого восстания[24]. Между тем поморский раскол приобретает для нас особый интерес, так как с этим краем многие годы (1664—1666, 1667—1682) была связана жизнь и литературная деятельность Аввакума и его соратников.

---

[21] *М. Горький.* Собрание сочинений в 30-ти томах, т. 29. М., 1955, стр. 246.
[22] *А. Н. Толстой.* Полное собрание сочинений, т. XIII. М., 1949, стр. 362.
[23] *В. Г. Дружинин.* Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889, стр. 172—213; *Н. М. Никольский.* Указ. соч., стр. 164—171.
[24] *И. Я. Сырцов.* Возмущение соловецких монахов-старообрядцев в XVII в. Казань, 1880; *Н. А. Барсуков.* Соловецкое восстание 1668—1676 гг. Петрозаводск, 1954.

«Бунтарский» характер раскола в Поморье в изучаемую эпоху выразился в нападении крестьянской раскольничьей общины, организовавшейся в Рогозерской пустыни, на церкви Пудожского погоста[25] и в создании раскольниками своеобразных крепостей в деревне Строкинской[26] и Палеостровском монастыре[27].

Интересным примером могут служить действия своеобразной крестьянской общины в Рогозерской пустыни, типичные для крестьянско-религиозных движений средних веков.

По словам очевидца, некоего Кирилки (1693), в Рогозерской пустыни была «построена у них изба о пяти житьях, а в ней де... мужеска полу и женска близь тысячи человек...» Община была вооружена и серьезно готовилась к обороне против царских войск: «а ружья у них больши ста пищалей... а собирались де они для церковнаго расколу и говорят промеж собою: как де будет к ним присылка (приход войск. — *А. Р.*), и они де хотели противность чинить». Община была настроена отнюдь не пассивно. Ее отряд ворвался в Пудожский погост «бунтом» и «с ружьем». Там повстанцы местных попов («никонианских») «били», потом в церкви «засели», из нее «евангелие... и иные церковные книги вынесли, а церковь пересвятили». Местные крестьяне активно поддержали повстанцев. Военные приготовления крестьян соединились с их бытом, они даже в «церкви строем, с ружьем, приходили». Присланный отряд стрельцов осадил общину, но те «воры по них учали стрелять и великую противность чинить»[28]. Увидев безнадежность сопротивления войскам и не желая сдаваться, они прибегли к самосожжению.

Более значительные военные столкновения были связаны с Палеостровским монастырем — сильной крепостью, расположенной на острове Палее, на Онежском озере. Крестьяне дважды (1687 и 1689 гг.) укрывались в монастыре, выгоняя оттуда монахов, долгое время оборонялись от царских войск. Во время осады монастыря были устроены переговоры, засвидетельствовавшие открытый и осознанный характер действий повстанцев, направленных против царского правительства. Писатель-раскольник Евфросин отметил, что в то время, когда подьячий стал читать повстанцам царский указ, вожак их Емельян Васильев «не воста и шапки не сня, и вся его станица (община. — *А. Р.*) ... и селяне, никто не воста и шапки не сня ... Выслушав, Емельян

---

[25] АИ, т. V, стр. 378, 388—389, 392.

[26] Там же, стр. 388, 388—389, 391.

[27] *Е. В. Барсов.* Палеостров, его судьба и значение в Обонежском крае. М., 1868, стр. 170—171, стр. 30—35, 141—142; АИ, т. V, стр. 253 и 256; «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей». Сообщил Хр. Лопарев. — ПДП, т. 108, СПб., 1895, стр. 30—32 и 71; «Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского». Казань, 1857, стр. 18; *Дмитрий Ростовский.* Розыск о раскольничьей брынской вере. М., 1745, л. 18—19 об. Ср. также: «История русской литературы», т. II, ч. 2. М.—Л., 1948, стр. 340—341.

[28] АИ, т. V, стр. 388.

мужески рече: «Поведайте Софии, — уже аз от нея нигде места не нашол, а ныне в огнь забежал, уже ныне не боюся ее...»[29]. Такое демонстративное нарушение обязательного церемониала и одно только упоминание царевны-правительницы Софьи Алексеевны без ее титула считалось политическим преступлением. Этот эпизод показывает, что отмечавшееся нами выше смелое заявление Аввакума: «Никово не боюся, ни царя, ни князя...» (816), — не было только средством литературной полемики: оно нашло себе соответствие в словах и действиях крестьян-повстанцев.

В Поморском крае долгое время давало себя знать влияние проповеди Аввакума и его товарищей на местных крестьян, и это было известно правительству. Видный писатель-полемист, в прошлом сам «старовер», Афанасий, архиепископ Холмогорский, очень деятельно и жестоко преследовал движение раскола в своей епархии[30]. В 1691 г., через девять лет после казни Аввакума, Епифания, Лазаря и Федора, в Пустозерске был обнаружен сильный очаг раскола. Боярский сын Иван Никитин, посланный в Пустозерск Афанасием «для сыску», сообщил, что происходившие там непорядки имели глубокие корни: «А прежние де раскольники Аввакум и Лазарь с товарыщи, которы сосланы в тот же Пустозерский острог, достальных жителей возмущая, прельщают и в той своей прелести утверждают, и от того де тот Пустозерский острог с принадлежащими места душевне (духовно. — *А. Р.*) разоряютца до конца»[31]. Эти слова были повторены царской грамотой, обращенной к пустозерскому воеводе И. М. Леонтьеву, и, следовательно, данный факт вновь напомнил государственной и церковной власти о пустозерских узниках и их деятельности.

* * *

Большой интерес представляет изучение откликов Аввакума и его соратников на такое событие общегосударственного значения, каким было восстание в Соловецком монастыре, осада которого длилась восемь лет (1668—1676).

Соловецкий монастырь, расположенный на беломорском Соловецком острове, к XVII в. превратился в богатый торговый город и в мощную военную крепость, нередко успешно отражавшую нападения шведов, норвежцев, датчан и финнов. Энергичный архимандрит Илья Пестриков укрепил обороноспособность

---

[29] «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей», стр. 32.

[30] *В. Верюжский.* Афанасий, архиепископ Холмогорский. Его жизнь и труды в связи с историей Холмогорской епархии за первые 20 лет ее существования и вообще русской церкви в конце XVII в. СПб., 1908.

[31] *Александр Ивановский.* К статье об актах Холмогорского Спасо-Преображенского собора. — «Архангельские губернские ведомости», 1869, № 15, 19 февраля.

монастыря: по его «благословению» монахи обучались военному делу и были «расписаны» по башням, стенам и пушкам на случай осады. Хотя этот монастырь пользовался особым покровительством царей и патриархов, между монастырем и правительством возникли серьезные противоречия: имея обширное хозяйство и нуждаясь в работниках, монастырь укрывал у себя бежавших от помещиков «сошлых крестьян» и нередко отказывался выдавать их царским администраторам.

Как культурный центр монастырь обладал великолепной библиотекой рукописных и старопечатных книг[32]. В монастыре создавались литературные произведения, велись летописные и «житийные» (биографические и автобиографические) записки[33]. Основатель Анзерского скита (расположенного на острове, соседящем с островом Соловецким) Елеазар Анзерский был учителем Никона (будущего патриарха) и написал литературную автобиографию. В этот же период в качестве «бельца», а затем и монаха в монастыре жил Епифаний (с 1645 по 1657 г.), будущий друг Аввакума, написавший в пустозерской тюрьме свое «Житие». В монастыре был заключен «еретик», известный переводчик и будущий сотрудник Никона, европейски образованный Арсений Грек, о котором там же была написана особая повесть[34]. Там же жил известный писатель Герасим Фирсов[35].

В монастыре чрезвычайное значение придавалось почитанию собственных святых, основателей монастыря Зосимы и Савватия (XV в.), а также игумена монастыря, затем — митрополита Филиппа, казненного по приказу Ивана Грозного. Отказаться от тех обрядов и религиозных установлений, которым в свое время учили эти подвижники, монастырь не хотел и не мог. Монастырь резко протестовал против никоновской церковной реформы, грозившей ему не только церковно-обрядовыми переменами, но и церковно-административными ограничениями. Вокруг этих вопросов в монастыре разгорелась полемика[36].

Когда в 1657 г. в Соловки были привезены из Москвы новые «служебники» (15 экземпляров), изданные патриархом Никоном,

---

[32] *Н. Н. Розов.* Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей. — ТОДРЛ, т. XVIII. М.—Л., 1962, стр. 294—304.

[33] Житие Иринарха, игумена Соловецкого (написанное Иларионом). — ГПБ, Солов.. собр., № 238, л. 3—12; Житие (автобиография) Елеазара Анзерского. — Там же, № 187; «Повести о пустынножителях Соловецкого острова». — Там же, № 1366/1195.

[34] См.: *С. Белокуров.* Арсений Суханов, ч. 2. М., 1894, стр. 117—119.

[35] *Н. Никольский.* Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова. — ПДПИ, т. CLXXXVIII. СПб., 1916.

[36] По справедливому замечанию И. Я. Сырцова, указавшего на крупные противоречия между Соловецким монастырем и царским правительством, «новые служебники были в этом случае не более как горючий материал, подброшенный в начинающее разгораться пламя недовольства против патриарха и царя» (*И. Я. Сырцов.* Указ. соч., стр. 78).

архимандрит Илья решительно отверг их, а на тех монахов, которые из страха хотели их принять, «закричал с своими советники, яко дивии звери: «Живых-де не выпустим из трапезы!» (10—11)[37]. Из монастыря в Москву на имя царя Алексея Михайловича одна за другой посылались обширные «челобитные», представляющие собой оригинальные памятники публицистической литературы, при помощи которых монахи хотели отстоять свои права и порядки.

Сознавая значение Соловецкого монастыря как пограничной крепости, монахи предупреждали (в 1667 г.) Алексея Михайловича: «И вели, государь, нам в том же предании быти ... чтоб нам, богомольцом твоим и трудником, врознь не разбрестися и твоему, великого государя, богомолию, украинному и порубежному месту от безлюдства не запустеть» (170—171). В другом документе (1666) соловецкие иноки писали: «Аще ли великий государь царь на нас грешных, фиял гнева своего излиет, лутче нам, убогим, временною смертию живот во веки получити нежели началников своим, преподобных отец наших Зосимы и Савватия, и Филиппа митрополита московскаго ... предания оставити» (159—160). Они настойчиво подчеркивали готовность пожертвовать жизнью за свои убеждения (1668): «и в том ты, великий государь, волен и с головами нашими, — ей, государь, отнюдь изменить предания апостольскаго и святых отец не смеем...» (314).

В четвертой челобитной (1668) монахи прямо заявили о том, что готовы встретить царский «меч» и погибнуть от него. Они просили больше не посылать к ним царских представителей для ведения переговоров и для споров о вере, и далее писали: «и вели, государь, на нас свой меч прислать царьской, и от сего мятежнаго жития преселити нас на оное безмятежное и вечное житие; а мы тебе, великому государю, не противны; ей, государь, от всея души у тебя, великого государя, милости о сем просим и вси с покаянием и с восприятием на себя великого ангельского чину на той смертый час готовы» (210—211). Такое заявление, несмотря на выраженную в нем внешнюю покорность царю, звучало как готовность к войне. Впоследствии стало известно, что защитники монастыря «сели» в нем «на смерть» (329).

Соловецкие монахи сделали и другой не менее важный шаг, но уже не военного, а идеологического порядка. Руководители «мятежа» отменили общеобязательную по всей России молитву за царя. Бежавшие из осажденного царскими войсками монастыря изменники — «выходцы» впоследствии сообщали, что «учинился в монастыре бунт от воров, чтобы за великого государя бога не молить...» (331). Было решено: «великого государя

---

[37] «Материалы...», т. III. 1878; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

имени в службах не поминать и бога не молить» (351). Эти решения, как показано выше, вполне согласовывались с требованиями Аввакума. Осуждение царя приняло в монастыре резкие черты. «Выходцы» передавали, что там говорят «про великого государя неистовые слова, ‹которые› не только написать, но и слышать страшно» (340), «а иные слова про великаго государя говорят, что и в ум человеческий не вместится» (343).

Соловецкое восстание было таким общественным событием, которое может быть лучше всего охарактеризовано известными словами В. И. Ленина: «...выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития...» [38].

Соловецкая осада по своей длительности и упорству сопротивления осажденных — случай единственный в своем роде для истории русских монастырей. Это событие привлекало всеобщее внимание. Направлявшиеся через Архангельск в Москву голландские дипломаты писали: «Мы узнали одновременно от лоцмана, что некий монастырь, называющийся Соловками, расположенный на скале среди воды, один из знаменитейших и богатейших во всей Московии ... осаждается более, чем десятью тысячами солдат, которые сильно обстреливают его; но что монахи, имея более 300 орудий, а припасов, пожалуй, на 30 лет, так храбро защищаются, что его царскому величеству едва ли удастся завладеть монастырем, доступ к которому очень затруднителен» [39]. Как известно, монастырь все же был взят, так как один монах указал войскам тайный проход в крепостной стене.

Оценки соловецкого восстания среди писателей-современников оказались различными. Писатель-полемист, будущий митрополит Сибирский и Тобольский, Игнатий постригся в Соловецком монастыре в 1677 г., сразу же после подавления там восстания, и поэтому, несомненно, хорошо знал местную обстановку. Впоследствии, сделавшись видным иерархом церкви и одним из активных борцов против раскола, он в своих посланиях (1696) указал на живую преемственность между восстанием Степана Разина и соловецким восстанием и одновременно — на связи восстания с учением Аввакума и его соратника попа Лазаря: «От оных же Аввакумовых и Лазаревых ... учеников прибегоша нецыи ... на остров Соловецкий: и тако оную святую обитель ... возмутиша ... К тому же ... прибегоша в тую же обитель окаяннаго богоотступника и чародея донского казака и атамана Стенки Разина с помощники-воры из Астрахани» [40]. В другом месте Игнатий вновь подчеркивал, что с соловецкими монахами вместе «собравшася и разбойницы они, иже от богоотступникова дру-

---

[38] *В. И. Ленин.* Полное собрание сочинений, т. 4, стр. 228.
[39] «Посольство Кунраада фан-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Феодору Алексеевичу». СПб., 1900, стр. 289.
[40] «Послания блаженного Игнатия...», стр. 138.

жества в Соловки прибегшии, донския, глаголю, казаки, обитель оную смутивше, затворишася во осаду»[41].

Игнатий правильно обратил внимание современников на то, что это объединение усилило политический и противогосударственный характер восстания: «А егда во обитель внидоша (разинцы. — *А. Р.*), тогда убо ... начаша быти во всем противны не токмо святой церкви хулами, но и благочестиваго царя не восхотевшие себе в государя имети»[42] Но царскому правительству еще до посланий Игнатия был ясен именно такой социальный состав и образ действий повстанцев из отписок осаждавшего монастырь воеводы И. А. Мещеринова; в одну из них (1676) были включены сведения перебежчика из монастыря старца Пахомия: «...а в монастыре заперлись и сели на смерть, здатца же ни которыми образы не хотят, и стало у них за воровство и за капитонство[43], а пе за веру стоят, а в монастырь де в разиновщину пришли многие капитоны, чернцы и белцы, из понизовых городов, те де их, воров, и от церкви и от отцов духовных отлучили; да у них же де в монастыре собралось московских беглых стрелцов и донских казаков и боярских беглых холопей и крестьян и разных государств иноземцев ... и всякому злу корень собрались тут в монастыре»[44].

Отмеченные выше воззрения восставших соловецких монахов, как и сообщения их противника Игнатия Тобольского, следует сопоставить с отношением к восстанию, выраженному в сочинениях Аввакума и его товарищей.

Еще до восстания Аввакум относился с большим уважением к архимандриту Никанору, который впоследствии сыграл важную роль в обороне монастыря. Никанор был колоритной фигурой. В прошлом царский духовник, затем архимандрит подмо-

---

[41] Там же, стр. 141; следует отметить, что в XVII в. донские казаки постоянно поддерживали связи с Соловецким монастырем. Сам С. Т. Разин ходил туда на богомолье в 1652 г. и в 1661 г. (см.: «Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Сборник документов», т. I. М., 1954, стр. 25 и 28).

[42] Там же, стр. 138. Наблюдениям Игнатия придавали большое значение первые историки раскола еще в XVIII в. Так, П. Богданович писал, что «сонм» последователей Аввакума «умножился скоро при стечении черни, как пламень при бурном ветре, и, смутив во многих местах народ, захватил с помощью изменников астраханских из шайки Стеньки Разина пребогатой Соловецкой монастырь и обратил оной в свой вертеп». — «Историческое известие о раскольниках, изданное вторично П‹етром› Б‹огдановичем›». СПб., 1787, стр. 15—16; ср.: *Андрей Иоаннов.* Полное историческое известие о старообрядцах, их учении, делах и разгласиях. СПб., 1794, стр. 10.

[43] В полемической литературе XVII в. «раскольников» или «старолюбцев» нередко называли «капитонами» по имени Капитона, основателя нескольких «пустынь», имевшего многих последователей; см.: *П. С. Смирнов.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898, стр. XXXII—XXXV.

[44] *Е. Барсов.* Новые материалы для истории русского старообрядчества XVII—XVIII веков. М., 1890, стр. 122.

сковного Савинно-Сторожевского монастыря, особенно почитаемого Алексеем Михайловичем, Никанор был послан в 1660 г. в Соловецкий монастырь «на покой». Оттуда в 1666 г. он ездил с соловецкой челобитной к царю, в Москве на соборе 1666—1667 г. принес покаяние, а когда вернулся на Соловки, неожиданно возглавил восставших. Действия Никанора красочно воспроизведены в «распросных речах» соловецких «выходцев» (в 1675 г.), которые говорили: «А стрелба де зачалась от Никанора архимарита... и он де Никанор по башням ходит беспрестанно, и пушки кадит и водою кропит, и им говорит: «Матушки де мои галаночки, надежа де у нас на вас, вы де нас обороните»; и велит по воеводе по Иване Алексеевиче Мещеринове и по ратным людем стрелять безпрестанно, и на башнях и по стенам приказывает караульщикам смотреть из трубок его воеводу: «Как де усмотрите, и вы де по нем стреляйте; как де поразим пастыря, а ратные люди розыдутся, аки овцы...» (327).

Когда Аввакум в 1664 г. был возвращен в Москву из сибирской ссылки и обласкан царем, он застал церковь «вдовствующей», так как к этому времени патриарх Никон давно уже (с 1658 г.) покинул свой престол. Аввакум решил вмешаться в весьма острые вопросы внутренней государственной и церковной политики с тем, чтобы через посредство царя обеспечить обновление состава верховных церковных «властей» и таким путем начать ликвидацию никоновских реформ. Он подал царю «моленейцо о Сергие Салтыкове и о Никаноре, и о иных ко жребию святильскаго чина»[45]. Текст этого письма Аввакума до нас не дошел, но известно, что оно (видимо, в копии) было отобрано при обыске 4 января 1666 г. у близкого Аввакуму раскольника Феоктиста, причем в перечне отобранных у него рукописей по поводу этого документа указывалось: «...протопопова к великому государю роспись — хто в которые во владыки годятца»[46]. По-видимому, первые два лица (Сергей Салтыков и Никанор) рекомендовались Аввакумом на выбор в качестве кандидатов на патриарший престол. Это «моленейцо» Аввакума вызвало гнев царя и послужило одной из главных причин его новой ссылки (на Мезень). По этому поводу сам Аввакум писал в челобитной царю: «...ныне скорбь к скорби постиже мя, — мню, маленкова ради моего моленейца к тебе, великому государю, о духовных властях, их же и нужно тебе, великому государю, снискать» (751).

В числе бумаг, отобранных у Феоктиста, значилась и «отписка протопопа Аввакума об началу к архимариту Никанору на Соловки»[47]. Из этого видно, что Аввакум завязал сношения с Ни-

---

[45] «Материалы...», т. I, стр. 198—199; цитата из челобитной Ивана Неронова царю об облегчении участи Аввакума, сосланного на Мезень.
[46] Там же, стр. 335—336.
[47] «Материалы...», т. I, стр. 338.

канором и Соловецким монастырем еще до восстания, рассчитывая, видимо, на эту знаменитую, хорошо вооруженную и очень богатую обитель как на реальную опору в своей борьбе против государственной церкви. Когда восстание началось, Аввакум попытался из пустозерской темницы восстановить свои связи с Соловками и, вероятно, с тем же Никанором. В 1669 г. он хотел направить в Соловки с письмами своего испытанного помощника бесстрашного юродивого Федора, который в это время жил на Мезени вместе с семьей Аввакума: «В Соловки-те Федор хотя бы подъехал, — писал Аввакум своей семье, — письма-те спрятав, в монастырь вошел, как мочно тайно бы, письма-те дал, и буде нельзя, ино бы и опять назад совсем» (916). В том же году и дьякон Федор писал из Пустозерска на Мезень Ивану, сыну Аввакума, чтобы он, получив составленную им от лица всех четырех пустозерских «соузников» полемическую книгу «Ответ православных», дал переписать ее «верным человеком» и «добрым письмом»; а затем эту книгу, как писал Федор Ивану, «в Соловки пошли и к Москве верным» [48].

Аввакум понимал противоправительственный характер соловецкого восстания и не раз с глубоким сочувствием говорил о нем: «А ныне и Соловки в осаде морят, пять лет не едчи» (811). В свою «Книгу толкований и нравоучений» Аввакум включил целый рассказ о том, как во время осады в Соловецком монастыре вдруг стали благоухать мощи бывшего игумена монастыря Иринарха, особенно почитавшегося. «Мирсина бо есть древо райское, — писал он, — обретается к восточным странам, посреде кедров и кипарисов, и зело древо уханно... Тако и Иринарх во всей земли верных возвеселил, а никониан вбесил... и скорбь им наведе явлением» (522). Он обращался к своим врагам: «Как вы, никонияне, скрыть чудо сие умыслите? Али сице рцете, яко вашего ради достояния земля Иринарха — отца изведе из недр своих ради ваших новых бл. . ивых молитв?» (там же).

Создавая у себя культ нового святого, Иринарха, соловецкие повстанцы, несомненно, стремились укрепить свое положение. Происшедшее якобы в монастыре «явление» Иринарха казалось Аввакуму, и, безусловно, многим современникам, прямым свидетельством духовного торжества «верных» и неправоты их врагов — «никониан». По адресу последних Аввакум восклицал: «Гордоусы! — обмишулились — не так, не так! не лгите на истинну: пение в Соловках церковное и келейное по старому православию и книги имеют старопечатные, вашим бл. . ям противятся. . .» (522). Поэтому, продолжал Аввакум, соловецкие монахи «того ради от вас в осаде сидят седмь годов, милые, алчни и жадни, наги и боси, терпят всякую нужду ради веры православныя» (522—523).

---

[48] *Я. Л. Барсков.* Указ. соч., стр. 68—69.

Сам факт поражения соловецкого восстания пустозерские писатели постарались использовать для своей литературно-публицистической борьбы. Они усмотрели провиденциальные связи между падением Соловецкого монастыря (22 января 1676 г.) и последовавшей за этим через несколько дней (30 января) смертью царя Алексея Михайловича. Аввакум объединил эти факты (и эти близкие даты), пытаясь установить между ними причинную зависимость и тем самым возвысить в глазах современников значение соловецкого восстания как события особой важности, непосредственно связанного с волей небесных сил. Оказывается, именно соловецкое восстание положило предел безмерной «гордости» царской «державы», иначе говоря, все возраставшему абсолютизму Алексея Михайловича. По словам писателя, царь «яко бог века сего взимаяся гордостию, но Соловецкой монастырь сломил гордую державу его. В которой день монастырь истнил, о тех днях в той день и сам исчез»[49]. Эта религиозно-политическая идея в другом случае получила под пером Аввакума превосходную литературную разработку. Он воссоздал устрашающую сцену смерти Алексея Михайловича, его будто бы имевшего место раскаяния в собственных деяниях и осуждения небесными силами. Царь, писал Аввакум, «расслаблен быть прежде смерти и прежде суда того (т. е. Страшного суда. — *А. Р.*) осужден, и прежде бесконечных мук мучим». В отчаянии обращается умирающий царь к «явившимся» ему вдруг соловецким старцам: «Господие мои, отцы соловецкие, старцы! отродите ми, да покаюся воровства своего, яко беззаконно содеял, отвергся християнския веры, играя, Христа распинал... и вашу Соловецкую обитель под меч подклонил, до пяти сот братии и больши. Иных за ребра вешал, а иных во льду заморозил, и бояронь живых, засадя, уморил в пятисаженных ямах (Ф. П. Морозову, Е. П. Урусову. — *А. Р.*). А иных пережег и перевешал, исповедников Христовых, бесчисленно много. Господие мои, отрадите ми поне мало!»[50]. Сочиняя это последнее покаянное слово царя, Аввакум объединил в нем все правительственные гонения, направленные против «старолюбцев», но главнейшим актом среди них он считал подавление соловецкого восстания. В духе фольклорной типизации действительности автор перенес действия царских войск в Соловецком монастыре, как и описание других репрессий, с их исполнителей на самого царя, который говорит, что именно он «иных за ребра вешал», «иных пережег» и т. п.

Агония умирающего «грешного» царя превращается в натуралистическую картину. У Алексея Михайловича, писал Аввакум,

---

[49] [*Аввакум.*] Послание всем ищущим живота вечнаго. — «Житие Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». Под общей редакцией Н. К. Гудзия. М., 1960, стр. 279, публикация Н. С. Сарафановой.

[50] [*Аввакум.*] Совет святым отцам преподобным. — «Житие Аввакума, им самим написанное...», стр. 255; далее страницы указываются в тексте в скобках; публикация А. И. Мазунина.

«изо рта и из носа и из ушей нежид (сукровица, гной. — *А. Р.*) течет, бытто из зарезанные коровы. И бумаги хлопчатые не могли напастися, затыкая ноздри и горло» (255). Исполненный ужаса, царь «кричит, умирая: Пощадите, пощадите!» (там же). Как и следовало по замыслу автора, окружавшие царя «власти» — «никониане» не могли понять происходящего с ним. Когда они задали ему вопрос: «... кому ты... молился?», он сказал: «Соловецкие старцы пилами трут мя и всяким оружием, велите войску отступить от монастыря их!» (там же). Но было уже поздно повернуть ход событий, потому что осажденные, как замечает Аввакум в заключение, «в те дни уже посечены быша» (там же).

Этот интереснейший легендарный сюжет, очевидно, обсуждался в среде пустозерских узников прежде, чем был использован ими в их сочинениях. Дьякон Федор так же воспроизвел почти аналогичную картину смерти царя и сделал при этом существенное уточнение: он подчеркнул, что царь обращался со своей последней предсмертной молитвой к «новым преподобномученникам соловецким» (219) [51], т. е. по мысли Аввакума и Федора, в этих описаниях речь шла о «явлении» царю только что погибших в монастыре «старцев», руководителей восстания, а не канонизированных церковью древних основателей монастыря Зосимы и Савватия, как это могло бы показаться на первый взгляд. Такой поворот создаваемой легенды придавал ей злободневное звучание для всех читателей, имевших представление о соловецких событиях и их участниках. Изображая разгром монастыря, Федор подчеркнул: «и Никанор, преподобный архимандрит и многолетний старец, иже и отец (духовный. — *А. Р.*) бе ему, царю Алексею, и той замучен разными муками во едином часе от стрелецкаго головы Ивана Мещерского (И. А. Мещеринова. — *А. Р.*) ...» (200). По авторской версии, царь на смертном одре осознал свои роковые ошибки и каялся в них, но не своему духовнику или патриарху, как это должно было бы происходить. Он обращался с последним словом, будто бы, к им же самим погубленным соловецким «старцам» и среди них, как можно было предполагать, к своему бывшему духовнику Никанору.

По варианту легенды, избранному Федором, Алексей Михайлович, говоря о своих муках внимавшим ему «со ужасом» придворным, добавлял: соловецкие старцы «растирают вся кости моя и составы тела моего пилами намелко, и не быти мне живу от них. Пошлите гонца скоро и велите войску отступить от монастыря их. Бояре же послаша гонца скораго, по повелению цареву. Но в то время самыя болезни его взят бысть монастырь и разорен...» (220). Завершая эпизод, Федор рассказал о том, как царский гонец, будто бы, встретил на пути гонца от воеводы Мещеринова, ехавшего в Москву с известием о взятии монастыря, и оба

---

[51] «Материалы...», т. VI, 1881; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

гонца «без пользы» вернулись «каждо во своя». «Царь же потом скоро скончался недобре. И по смерти его той же час гной злосмрадный изыде из него всеми телесными чувствы, и затыкающе хлопчатою бумагою, и едва возмогоша погребсти его в землю» (200).

Перед нами, несомненно, народная легенда об осаде Соловецкого монастыря и смерти царя Алексея Михайловича в самом начале ее образования. Можно предполагать, что Аввакум и Федор подхватили дошедшую до Пустозерска молву о страшной смерти царя, соединили ее с молвой о расправе над соловецкими повстанцами, обсудили этот сюжет, придали ему ярко выраженную противоцарскую тенденцию, а затем, несколько расходясь в полноте и стиле изложения, включили его в состав своих полемических сочинений.

Эта легенда оказалась популярной и устойчивой: она заново была обработана известным выгорецким писателем-старообрядцем Семеном Денисовым в его сочинении «История о отцех и страдальцах соловецких». Как только воевода приступил к стенам монастыря, повествовал автор, «тогда на Москве государь царь телесною болезнию объемлется», царю «чаяние смерти прииде», и он «посылает к патриарху, просит благословения оставити киновию (монастырь) по отеческим законам жити, рекоша же, яко чюдотворца соловецкая явишася самодержцу, молиста ослабити обители их» (33) [52]. По трактовке С. Денисова, в жестоком подавлении восстания был виноват не царь, а патриарх Иоаким, который не столько заботился «о царстем здравии, елико о Соловецкия киновии взятии» (там же). Конфликт патриарха с царем изображался автором в следующих стихах:

Патриарх ожесточися паче камене;
Не смотряше царевы болезни пламене.
Увери царя милость ко отцем отложити,
Хотя место святое кровию облити.
Царь елико патриарху покоряшеся:
Толико лютейши болезнь умножашеся.
И толико болезни зелное терпяше;
Едва-едва и отдыхати можаше.
Видя тогда государь своего пастыря,
Недавающа целителнаго пластыря,
Но здравию его содевающа спону;
Отъ нея же утлачется путь к смертному гробу.

(34)

Царь послал «со вей властью» гонца в монастырь, но ужасающая расправа с повстанцами уже свершилась. Тогда царь «от

[52] Цит. по изд.: *Г. Есипов*. Раскольничьи дела XVIII столетия, т. 2. СПб., 1863, «Приложения и материалы»; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

слез» умирает (35). Преступления воеводы Мещеринова расследуются царем Федором, и воевода умирает от страшной болезни. Под пером С. Денисова легенда о смерти царя утратила свою живость и бытовой колорит (присущие первоначальному варианту Аввакума), а также заметно архаизировалась по стилю изложения. В новой трактовке изменилась политическая тенденция легенды, так как ответственность за взятие монастыря была перенесена с царя на патриарха. По-видимому, такая переработка легенды объяснялась изменившимися условиями действительности: в Петровскую эпоху абсолютизм восторжествовал окончательно, а патриаршество было ликвидировано. Семен Денисов счел за благо обелить Алексея Михайловича в изображаемых событиях, осудив забытого уже патриарха Иоакима. Еще более интересные изменения были сделаны в духовной интерпретации легенды. У Аввакума и Федора обвинителями царя были, будто бы, «явившиеся» ему им же погубленные соловецкие «старцы». У Семена Денисова к царю «являются» два «чудотворца», т. е. основатели монастыря Зосима и Савватий. Царь вовсе не просит у них пощады, и они его не осуждают, а сами молят его о снисхождении по отношению к монастырю. В старообрядческой среде XVIII в. легенда утратила свою политическую актуальность и литературную выразительность.

Однако в Поморском крае до XX в. бытовала народная песня «Осада Соловецкого монастыря», которая сильно отличалась от версии Семена Денисова. В песне инициатором разгрома монастыря выступает сам Алексей Михайлович, его приказ исполняет «князь Пещерский»:

Как стрелял, стрелял воевода
Во соборну-ту божью церьковь,
Уронил-то тут воевода
Богородицу со престола [53].

(199)

Воевода берет монастырь и расправляется с повстанцами. Песня рисует такие «казни» и «чудеса», которые, несомненно, восходят к воспоминаниям о мученичестве пустозерских писателей («казни» вырезания языков в 1669 г. и в 1670 г., их «чудесное» восстановление):

Над игуменом наругались
Рецист язык у его отрежут, —
Церез ноць было тако цюдо:
Он ведь сделалсэ весь здравой...

(200)

---

[53] *А. В. Марков.* Беломорские былины. М., 1901, № 40; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках; см. также: «Песня про осаду Соловецкого монастыря». — «Летописи русской литературы и древности, изд. Н. Тихонравовым», т. I. М., 1859, стр. 127—128.

В конце песни возникает провиденциальная картина смерти царя:

В саму-ту ведь в тёмну ноцьку
Ишше к нашому царю жо
К Олёксею-то свет — Михайловицю
Как приходят к ёму два старьца,
Как хотят-то его убити,
Руки, ноги да отпилити.

(там же)

Этот мотив (старцы «пилят» царя), отсутствующий в изложении Семена Денисова, совпадает с версией Аввакума и Федора с той только разницей, что в песне выступают не повстанцы, а опять традиционные Зосима и Савватий. Царь посылает «гонцов» и велит не разорять «старой веры», но уже поздно. Воевода и царь умирают от «худой» болезни. Когда тело царя понесли в церковь, поется в песне:

Потекло из ёго из ушей-то,
Потекла у ёго всяка гавря,
Ишше уши-ти затыкали
Всё хлопцятой белой бумагой.

(201)

Поздняя запись песни доносит до нас древний вариант легенды о взятии Соловецкого монастыря и о смерти царя, сохраняющий народное толкование этих событий, совпадающий по своей идейной сущности с легендой Аввакума и Федора и, напротив, не совпадающий с версией Семена Денисова. Интересно отметить, что сказители нового времени сознавали политическую направленность песни, которая считалась ими «запрещенной» [54]. Сопоставление трех версий данной легенды указывает и на те прочные идейные связи, которые тянулись от Аввакума и его товарищей к поморскому крестьянству, и на народный характер собственных воззрений пустозерских писателей [55].

---

[54] А. В. Марков отметил: «По словам А. М. Крюковой, эта старина — «запрещенная» (*А. В. Марков*. Указ. изд., стр. 197, прим. 2).

[55] А. В. Марковым была найдена также запись песни об осаде Соловецкого монастыря, относящаяся к десятым годам XIX в. и принадлежавшая Устинье Крюковой, которая жила в Онуфриевской пустыни Мезенского уезда (см.: *А. В. Марков*. Указ. изд., стр. 469—472). Сказители семьи Крюковых вообще были связаны с раскольническим Онуфриевским скитом (там же, стр. 10). Следует напомнить, что в конце XVII и начале XVIII вв. Онуфрий и его ученики, жившие по р. Керженец, были ревностными последователями Аввакума и хранили его сочинения, среди которых, возможно, было и его послание, относящееся к вопросам раскольничьего общинного уклада, где приводилась цитированная выше легенда. Таким образом, представляется возможным проследить истоки данной песни.

* * *

Крупнейшим общественным событием второй половины XVII в. была, как известно, крестьянская война (1667—1671) под предводительством С. Т. Разина. Об этой войне сохранилось множество документов, но литературных откликов на нее немного[56]. Тем более существенны встречающиеся в литературе этого времени различные трактовки этих событий.

Митрополит Игнатий Тобольский, как мы видели, поставил в прямую связь начало соловецкого восстания с присутствием в монастыре и учеников вождей раскола (Аввакума и Лазаря), и разинцев. Другие виднейшие иерархи церкви еще раньше Игнатия ссылались на прямые связи между пропагандой вождей раскола и повстанческим движением среди донского казачества.

В «Послании из Пустозерска к сыну Максиму» (1678—1679), которое представляет собой целую книгу, почти совсем не изученную, дьякон Федор вспоминал, в частности, те обстоятельства (имевшие место в 1669 г.), которые предшествовали жестоким пустозерским «казням» 1670 г. Он писал, что «архиереи лукавии, Павел и Ларион, и архимандрит Яким»[57] начали царю Алексею Михайловичу «жалобу творить» на «нашу кровь грешную»: они требовали казни четырех пустозерских узников-писателей. Одной из важнейших причин этого выдвигалась версия о том, как писал Федор, «будто мы послания писали на Дон к казакам и мир весь всколебали» (224—225)[58]. Это тяжелое обвинение, выдвинутое против узников-писателей, имело особое значение для расширения гонений вообще. «И тем они (те же архиереи. — *А. Р.*), — продолжает Федор, — возмутили паче цареву душу на ны, еже бы чем пригнати нас к смерти. Царь же поверил им, и послуша их, и повеле па Москве тех рабов Христовых хватати, и в темницы такоже сажати... и мучити всяко» (225).

В Пустозерск царь послал своего доверенного «полуголову» (подполковника) И. К. Елагина, служившего в его личной охране, и повелел ему, как писал Федор, «нам паки языки вырезать до основания последнего и по руце отсещи» (там же), что и было совершено над Федором, Лазарем и Епифанием 14 апреля 1670 г. Становится очевидным, что пустозерские писатели были обвинены не только в сочувствии к повстанческой борьбе, охватившей в это время Дон и Поволжье, но и в содействии ей своими посланиями.

---

[56] См., напр., «Сказание о взятии Астрахани и о убиении преосвященного Иосифа, митрополита астраханского» в статье: *Е. В. Чистякова.* Формирование новых принципов исторического повествования. (Этюды по русской историографии конца XVII в.). — «Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.)». М., 1971, стр. 171—184.

[57] Имеются в виду митрополиты Павел крутицкий, Иларион рязанский, чудовский архимандрит Иоаким (будущий патриарх).

[58] «Материалы...», т. VI; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

Как мы видели, в это самое время (в 1669 г.) Аввакум стремился переправить свои послания в восставший Соловецкий монастырь. Не исключена возможность таких же попыток пустозерских писателей по отношению к казачьим повстанцам С. Т. Разина, тем более что среди донских казаков было немало сторонников «старой веры». Трудно сказать, была ли верна эта версия, выдвигаемая «архиереями», но важен сам факт ее появления, послуживший предлогом для политических обвинений в адрес пустозерских писателей и для новой волны гонений.

Приведенные слова Федора говорят о том, что события крестьянской войны, разгоревшейся на юге России, во всяком случае, интересовали писателей. Эта тема связывалась для них с их общими представлениями о бедственном положении государства и народа, вызванном, как им казалось, искажением «старой веры», т. е. реформами Никона и Алексея Михайловича. «Сего ради, — торжественно писал Аввакум в своем «Житии», — бог излиял фиал гнева ярости своея на Рускую землю» (140) [59]. В челобитной (пятой) к Алексею Михайловичу он прямо обвинял царя: «Сего ради открывается гнев божий на вас, и бысть многажды ты наказан от бога и все царство твое...» (760). Характер бедствий, постигших «царство», как казалось Аввакуму, был давно предсказан его учителем Иваном Нероновым, который еще в 1653 г. «сказывал» царю «три пагубы за церковный раскол: мор, мечь, разделение. То и збылось во дни наша ныне» («Житие», 148). Эти «пророчества» Неронова, изложенные в библейском стиле [60], были приурочены Аввакумом к последовавшим событиям: «мор» — эпидемия чумы (1654), «меч» — войны с Польшей (1654—1667, с перерывами) и Швецией (1656, 1657—1658). Но что означало в цепи этих событий «разделение»? Это понятие, как видно из приведенного контекста, не отождествлялось автором с самим «расколом», а было его следствием, последним в их хронологической цепи («мор, мечь, разделение»). Аввакум указывает также, что «раскол» произошел давно (еще Неронов протестовал против него), а последствия его сказались позже «во дни наша ныне» (Аввакум писал «Житие» в 1672—1673 гг.). По-видимому, это «разделение» входило в те общие и весьма интересные представления о состоянии государства, которые возникали у писателей как раз в этот период, в годы соловецкого восстания и крестьянской войны.

Все свои упреки, обвинения и опасения писатели-«старолюбцы» адресовали непосредственно Алексею Михайловичу. В своей «Челобитной», посланной царю из пустозерской темницы (в 1668 г.), Лазарь вопрошал: «Что же от сего (от перемены

---

[59] См. в Апокалипсисе: «...и излийте седмь фиал ярости божия на землю» (16, 1).

[60] Ср. в Библии: «И послю на них мечь, и глад, и пагубу» (Книга Иеремии, 24, 10); «мечь, глад, звери злы, смерть» (Книги Иезекииля, 13, 21).

«веры». — *А. Р.*) в Великой Руси сотворися?» И отвечал: «Ничто же добра бысть; но токмо кровопролития и рати, морове велицы и межеусобныя брани, и пожары великия, и громы страшнии, и камение с небеси низходящее, человецы побивающа во обличение отступником (т. е. церковным властям. — *А. Р.*)... и народу вселюдску тягота великая, а пребывающим в законах отеческих (т. е. сторонникам «старой веры». — *А. Р.*) гонение великое»[61].

Ученик Аввакума Авраамий в сочинении «На проклятый Никонов собор», помещенном им в книге «Христианоопасный щит веры», указывал, что «тогда (после собора. — *А. Р.*) все неплодство благих, и высокая цена на все обилие, и скудость плодов земных на Всероссийское государство прииде, кровопролития и пагубы земля исполнися...»[62] Авраамий сделал даже попытку объяснить сложившуюся в «царстве» тяжелую обстановку не расхождениями в вопросах вероучения как таковыми, а царской политикой гонений на «старолюбцев». В своем большом сочинении «Книга, глаголемая челобитная» (1670) он обвинял царя: «И егда ты, государь, изволил послушать темных властей, учеников Никона еретика, и православных християн... мучити неповинных без милости, и сего ради постиже гнев божий державу царствия твоего... В прошлом 178 году (1670 г. — *А. Р.*)... было в твоем Московском государьстве болши тридесяти пожаров, и воздуха нерастворение, и от великих зноев многая хлебная недорода; потом же ныне и все пагубныя беды в державе царствия твоего...» В числе причин бедствий он указывал и на нравы феодальной верхушки — «любоначалие во властех».

Писатели раскола, как мы видим, стремились объединить всевозможные «беды»: это были природные явления и стихийные бедствия, неурожаи и дороговизна, войны внешние и внутренние и т. п. Но в таких суммарных описаниях прослеживается тема «межеусобныя брани». Авраамий в своей «Книге» воссоздал по этому поводу более яркую и детальную картину. «И сего ради, — писал он царю, — гнев божий сниде в державу царьствия твоего, отец на сына, и сын на отца оружие воздвиг, такоже и брат на брата... и от того междоусобия многия грады и веси разорилися»[63]. Видимо, это «междоусобие» и было тем «разделением», о котором говорил Аввакум.

Впервые русские писатели, представители «низов» общества, сделали Алексею Михайловичу такие упреки, которые относились к состоянию всего его «царства» и резко противостояли представлениям придворной литературы о его «благополучном» и «счастливом» для всех царствовании. Писатели заботились о народе, для которого наступила «тягота великая». Они взяли на себя смелость указать монарху на то, что его собственные действия стали

---

[61] «Материалы...», т. IV, стр. 241.
[62] Там же, т. VII, стр. 91.
[63] Там же, стр. 263—264.

первопричиной внутренней войны. Эти обвинения посылались Алексею Михайловичу в то самое время, когда он и его правительство напрягали все силы для оказания сопротивления разраставшейся крестьянской войне. Конечно, и царю и придворным было ясно, о чем шла речь в сочинениях писателей раскола, хотя описанные Лазарем и Авраамием «междоусобия» и не были поименованы более конкретно. Только Аввакум впоследствии решился назвать имя Разина и заговорить о «разиновщине», вплетая эту тему, подобно своим товарищам, в общие картины наступивших бедствий России.

С тех пор как были приняты «еретическия уставы, — писал Аввакум, — много пагубы бывало: мор на всю землю, и сеча, и междоусобие, и кровь беспрестанно льется за начальных игрушки» (470). В других случаях Аввакум подробнее пояснял эту свою мысль: со времени никоновской реформы, когда власти были «яко изверги», «пагуба была всемирная при нашем зрении мором во всю землю Рускую... во градех и селах пусто зделал бог. Таже кровопролитие с польскими. Таже междоусобие с Разиным... яко звезд небесных и яко каплей дождевых толико пало глав человеческих» [64]. Далее Аввакум еще больше расширял круг этих представлений: «Не явно ли то бысть в нашей России бедной? Разовщина, возмущение грех ради, и прежде того в Москве коломенская пагуба [65], и мор, и война, и иная многа. Отврати лице свое владыка, отнеле же Никон нача правоверие казити, оттоле вся злая постигоша ны и доселе» [66]. В этом изложении обращает на себя внимание характерная деталь: традиционное выражение «грех ради наших», при помощи которого всегда пояснялись разные бедствия, Аввакум приводит здесь неполностью («возмущение грех ради»), считая, очевидно, что это возмездие последовало не за всеобщие «грехи», а, как сказано у него выше, лишь за преступления людей «начальных», за их «беззакония» и «игрушки». Называя народные восстания «междоусобиями», Аввакум дал им следующую обобщенную оценку: «А еже возвещает о мятежах межусобных, и то праведен суд божий» [67]. Таким образом, взгляды Аввакума в этом случае были противоречивыми: он не мог одобрить «междоусобия», считая их «пагубой», но в то же время видел в них «праведен суд божий», как возмездие царю и церковным властям за их действия.

Приведенные высказывания писателей раскола о крестьянской войне следует сопоставить с пониманием и описанием этого

---

[64] [*Аввакум.*] Беседы о кресте к неподобным. — См.: *Н. С. Демкова.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. XXI. М.—Л., 1965, стр. 227.

[65] Имеется в виду «разиновщина» и «медный бунт» — восстание посадских людей в Москве в 1662 г.; см. выше, стр. 37—38.

[66] «Послание к Симеону, Ксении Ивановне...». — «Житие Аввакума, им самим написанное...», стр. 274; публикация Н. С. Сарафановой.

[67] *Аввакум.* Послание чадам «во свете живущим». — ГБЛ, ф. 242, собр. Г. М. Прянишникова, № 61, л. 87.

события в придворной литературе. В качестве наиболее интересного примера остановимся на «Сказании о нашествии на обитель святаго чюдотворца Макария, бывшем от воров и изменников»[68]. Это «Сказание» содержится в рукописном сборнике XVII в. среди ряда сочинений (приветственные речи на разные случаи царю, членам царской фамилии, духовное завещание митрополита Павла и др.), часть которых была написана Симеоном Полоцким. Сборник писан почерком того же писца, который переписывал для Симеона другие его сборники («Вертоград Многоцветный», «Рифмологион»). Интересен тот факт, что сборник сопровожден подробным оглавлением (л. 1—4), написанным рукой самого Симеона и, следовательно, им целиком одобрен.

Симеон Полоцкий не случайно поместил «Сказание» в составленный им сборник. «Сказание» должно было заинтересовать придворные круги и, очевидно, самого царя своим содержанием и толкованием событий, связанных с крестьянской войной. Осада приволжского Макарьевского Желтоводского монастыря разинцами (октябрь 1670 г.) была одним из поворотных моментов войны, когда царские войска начали одолевать повстанцев[69]. Этот эпизод был выигрышным для изображения «небесного» покровительства войскам и связывался с судьбами монастыря, пользовавшегося широкой известностью и почитаемого московской аристократией[70].

«Сказание» открывалось предисловием, в котором в традиционных символах и понятиях четко определялись смысл и значение описываемых событий. Здесь говорилось, что божиим «попущением», и «завистника же единства церковнаго диавола проклятаго наваждением и возмущением воста вор и богоотступник донский казак Стенко Разин и возвеличи пяту свою противу церкви и венценосцу, воздвиже скверныя си руце на благочестивыя и отверзе проклятая своя уста хулами на господа нашего Иисуса

---

[68] «Сказание было написано между 1672 и 1678 гг., затем включено архимандритом Макарьевского Желтоводского монастыря Тихоном в составленную им «Латухинскую степенную книгу» (1678), см.: *П. Васенко.* Заметки о Латухинской степенной книге. — «Сборник ОРЯС АН», т. LXXII, № 2. СПб., 1902, стр. 80—85. По неисправному списку «Сказание» было опубликовано: *А. Попов.* Материалы для истории возмущения Стеньки Разина. М., 1857, стр. 262—268; К. В. Харлампович считал автором этого произведения Симеона Полоцкого: *К. В. Харлампович.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, т. I. Казань, 1914, стр. 393; мнение К. В. Харламповича о том, что «Сказание» было написано Симеоном Полоцким, представляется нам маловероятным, но вполне возможно, что Симеон обработал текст «Сказания».

[69] См.: «Крестьянская война под предводительством Степана Разина. Сборник документов», т. II, ч. 1. [Составитель Е. Е. Швецова.] М., 1957, стр. 197—198, 226, 527; *Н. Ржига.* Разиновщина и раскол. — «Нижегородский краеведческий сборник», т. I. Труды Нижегородского пед. ин-та, 1924, стр. 121—122.

[70] *А. Титов.* Троицкий Желтоводский монастырь у старого Макария (1435—1887). М., 1887.

Христа и всякими словесы нелепыми» (257)[71]. Правительственно-официозная оценка восстания в этом вступлении вполне очевидна. Характерно указание на то, что С. Т. Разин является якобы исполнителем воли самого «дьявола», который был противником «единства церковного», т. е. в таком изложении — сторонником движения раскола. Осуждение вождя восстания требовало прежде всего создания представления о нем как о враге «церкви и венценосца» (царя). Далее говорилось, что С. Т. Разин «возбраняше же на Дону церкви божия ставити, и аки предитеча антихристов божественнаго возбрани пения и священники божия из Дону изгна» (там же). Идейная тенденциозность этого предисловия, как и самого «Сказания», проявилась в том, что автор предисловия — он же, видимо, и редактор всей повести (вполне возможно, что им был Симеон Полоцкий) — выдвинул на первый план религиозно-политические мотивы характеристики С. Т. Разина и его сторонников.

При описании успешных боевых действий повстанцев в «Сказании» (взятие Царицына, Астрахани, Саратова, Самары и других городов) говорится, что «окаянный» С. Т. Разин был беспощаден, «яко зверь лютый, кровию православных не насыщенный...» (257 об.). Образ С. Т. Разина приобретает все наиболее типичные литературные признаки традиционного для историографии злодея. В таком же направлении, и притом весьма картинно, в стиле «воинских повестей», описывается борьба отряда разинцев во главе с атаманом Максимом Осиповым за овладение монастырем. Разинцы «противу монастыря к Волге на брег на перевоз к часовни приближися со знамены, с трубы, с литавры, и с барабаны и начаша из пушек к монастырю стреляти...» (261). Монастырь был взят и разорен разинцами. Но вскоре обстановка изменилась: подоспевшие правительственные войска отбили монастырь, и эта помощь явилась прямо «от пресветлаго царскаго величества, яко от солнца российскаго, возсия луча светлая со многими зарями тму мятежей разгнавшая...» (262). Такое изображение царской помощи («от солнца российскаго») было совершенно в духе придворной литературы, в особенности произведений Симеона Полоцкого. «Сказание» завершалось нравоучительным выводом, тоже характерным для придворной литературы: «И тако злии зле погибоша, верным же людем божиим и государевым мир содеялся желанный и тишина сладкая. В ней же подаждь, господи, милосердием своим всему православному государству до кончины мира пребывати безмятежно и неоскудно» (там же)[72]. Эти представления о «тишине сладкой» контрастируют

---

[71] ГИМ, Синод. собр., № 229; здесь и далее листы указываются в тексте в скобках.

[72] Ср. в стихах Симеона Полоцкого: «...и людем спона к слову не бывает, // Егда мир сладкий в мире пребывает» («Вертоград Многоцветный», л. 35 об.).

с приведенными выше представлениями демократической литературы о народных бедствиях.

Русские писатели второй половины XVII в. проявляли большую озабоченность делами государства, благом «державы». По этим вопросам в рассмотренных материалах наблюдались существенные различия.

По «Сказанию», деяниями царя и его войск, жестоко подавивших повстанцев, в государстве «мир содеяся желанный». Автор «Сказания» возносил хвалу богу за победу над разинцами, молил бога, чтобы всему «православному государству» суждено было пребывать «безмятежно» (без мятежей). Аввакум и его соратники тоже желали государству «мира», прекращения «мятежей межусобных», скорбели о «кровопролитии». Но виновным во всех бедствиях, постигших государство, они считали царя, отступившего от «старой веры». Аввакум расценивал «межусобицы» как «праведен суд божий» за действия «начальных». В «Сказании», как и в официальных документах, повстанцы именовались «ворами и изменниками», а «Стенька Разин» был даже объявлен «предтечей антихриста». В представлениях писателей раскола, как известно, «предтечами антихриста» считались патриарх Никон и царь Алексей Михайлович.

Писатели «старолюбцы» в своих упреках царю по поводу состояния его «царства» не сумели выделить социальные вопросы из общих картин бедствий, которые они воссоздавали. Но именно они обратили внимание на то, что из-за всеобщих бедствий страдал прежде всего народ: наступила «народу вселюдску тягота великая», установилась «высокая цена на все обилие», стала «скудость плодов земных», была «многая хлебная недорода». Эти заявления писателей имели большое значение для своего времени. В связи с такими взглядами в их сочинениях возникла скорбная тема «нашей России бедной», появлялись требования заботы о «Великой Руси», о «Всероссийском государстве». Тема заботы о «народе» и «Великой Руси» выходила за пределы споров о «старой» и «новой» вере и приобретала национально-демократическое значение.

* * *

В демократической литературе, как мы видели, была поднята тема «народа». Аввакум говорил о страданиях «всего российского народа». Тема «народа» также заняла большое место в сочинениях придворных и церковных писателей, однако здесь речь шла не о бедствиях народных, а об опасности народных «мятежей». Писатели феодальной ориентации стремились преодолеть воздействие писателей раскола на народные массы. Никогда еще в древнерусской литературе тема «народа» не ставилась с такой настойчивостью и полемической заостренностью.

Симеон Полоцкий ранее других понял необходимость борьбы за влияние в массах. Впервые в печатной книге (в «Жезле прав-

ления») он поместил своеобразное увещание, обращенное ко всему народу. Кому следует верить? — спрашивал он: «собором ли великим или клеветником немногим?... Не буди сие в тебе, о православный народе российский, еже верити клеветником, но знай глас пастырей твоих, им же дадеся власть церкве правления и пасения» (л. 60 об.). Характерно, что аргументацией Симеона в этой альтернативе служила ссылка на авторитет церковной «власти».

Первоначально церковные «власти» старались представить перед царем дело таким образом, что немногие «клеветники» (идеологи «старолюбцев») были почти одинокими. Однако сами писатели-«старолюбцы» держались другого мнения. В «челобитной» царю (1668) Лазарь писал: «Власти наши, облыгая тебя, великаго государя, говорят тебе, бутто мы одне стоим в книгах и в законе отеческом. Ей, ей, не одне! Есть в Великой Руси и сто тысящь готовых умрети за законы отеческия»[73]. Конечно, «сто тысящь»» здесь число неопределенное, но оно говорит о том, что писатели раскола не сомневались в народном сочувствии их борьбе за «законы отеческие».

Феодальные круги, очевидно, не без оснований выражали серьезную тревогу по поводу демократической проповеди писателей раскола. Уже в 1667 г. в опубликованном «Соборном свитке», содержавшем основные решения собора 1666—1667 гг., говорилось, что предводители движения раскола «возмутиша народ»[74]. Впоследствии, обличая «проклятаго псейдопророка Аввакума» и его товарищей, Игнатий Тобольский указывал на «всенародный» характер их пропаганды: «Тогда восташа проклятии... протопопы Аввакум и Григорий Неронов, и попы Лазарь и Никита Пустосвят, и диакон Феодор... и всенародне вопияху, кричаще и учаще, яко за истину, рече, мы стоим». О восстании стрельцов и раскольников 1682 г. Игнатий заметил: «... в народе того лета зелне бяше колебание»[75].

Церковно-официозная публицистика показывает нам, что в высших феодальных кругах придавалось очень большое и, разумеется, сугубо отрицательное значение проповеди писателей раскола в массах.

В «Слове благодарственном», написанном по поводу подавления восстания 1682 г., патриарх Иоаким настойчиво подчеркивал, что раскольники занимались «возмущением народа» (52)[76], «тщашеся свое намерение возмущением народа исполнити» (там же), стремились «ложными словесы умышленными простый народ от церкви божия удобно отторгати» (53), «и про-

---

[73] «Материалы...», т. IV, стр. 259.
[74] «Служебник с соборным свитком». М., 1667, л. 13.
[75] «Послания блаженного Игнатия...», стр. 90, 106—107, 147.
[76] «Слово благодарственное о избавлении церкви от отступников». М., 1683; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

стый народ, уверя им... яко бы истинным Христовым рабом...» (79). В отличие от цитированного выше «Свитка», здесь речь шла уже не о «народе» вообще, а о «простом народе», не о церковных разногласиях, а о народном восстании. Очень характерно то обстоятельство, что Иоаким объясняет это восстание как прямой результат противоцерковной и противоправительственной демократической пропаганды. Началось, по его словам, «народное колебание» (37), и «народное велие возмущение» (45). Тогда вожди раскола, по мнению Иоакима, «оному возмущенному народу дерзнуша на святую... церковь, и на благочестивых... царей наших, и на нас тоя служителей архиереев... зело велие злохуление глаголати. Дабы теми своими злохулительными... словесы народ во усумнение веры приведше на наше... свирепое взустили побиение» (39). В этих взволнованных описаниях Иоакима, так же, как и в сочинениях самих писателей раскола, социальные и религиозные мотивы «народного возмущения» смешивались и объединялись. Стремление народа к «побиению» всех «властей», как считал Иоаким, было возбуждено тем, что вожди раскола стали называть «всех нас, правоверных... еретиками» (там же), в то время, как, по мнению «властей», «еретиками» были сами раскольники. Описание восстания проникнуто у Иоакима символической образностью, при помощи которой он сумел выразительно запечатлеть размах движения: «...восколебавшися и зело возсвирепевший на нас невинно простый народ, да бы якоже иногда зелно свирепеющее море...» (48). Но бог, как надеялся Иоаким, «да запретит той злолютой народной бури, и море простаго народа, зелпе па святую церковь и на нас колеблющеся и поглотити нас живых хотящее, да преложит в тишину и во смирение» (49). Иоаким описывает также, как «всколебавшийся простой народ» вместе с «еретики и народными мятежники... во град Кремль итти устремися и по палатам царским с свирепством и велием шумом приити не убояся» (42). При этом «мнози на оное побиение и камение с собою уже принесоша» (45).

Важно отметить, что все писатели придворно-церковного круга в своих обобщенных оценках данных событий говорили не только о восстании стрельцов (1682), но и об ужаснувшей их «народной буре», о всеобщем «колебании» простого народа, происходившем под прямым воздействием «еретиков».

В представлениях современников и участников этой общественной борьбы богословские мнения раскола оказались непосредственно связанными с народным «волнением». Афанасий Холмогорский по этому поводу писал, что раскольники вознеслись «волнением и мятежеством до небес» и весь «град трясыйся от раскольников волнением» [77]. На кремлевской площади «рас-

---

[77] «Увет духовный». М., 1682, л. 12, 80; эта полемическая книга была написана Афанасием Холмогорским, но издана от имени патриарха Иоакима.

кольникам же и мятежникам тамо... кличи безчинныя деющим... и к пролитию крове готовящымся...»[78] По мнению Афанасия, раскольники «веры святыя не знают, преданий и чинов церковных не разумеют, и злобою... еже кровь пролити, бесятся»[79].

Сами предводители раскола в этот период сознавали необходимость для себя опоры на народ. Когда, например, князь И. А. Хованский предложил Никите Пустосвяту и Сергию (ученику Аввакума) идти в кремлевскую Грановитую палату для чтения перед правительством своей челобитной, Сергий высказал опасения: «Мы в палату идти зело опасны, потому, чтобы вымыслу и коварства какого не было над нами по прежнему»[80]. Он предлагал, чтобы патриарх и все «власти» вышли к ним на площадь «пред всем народом свидетельствовать. А в палату где вместитися толику народу?.. А нам без народу что там делать?»[81]. Предложение Никиты Пустосвята, обращенное к иерархам церкви, выйти на Лобное место и там «состязания творити» патриарх Иоаким истолковывал как стремление всех архиереев, «яко агнцев», «напрасно смерти предати» (44).

Рассматривая движение раскола XVII—начала XVIII в. в недалекой исторической перспективе, младший современник этой эпохи, нижегородский епископ Питирим, многократно подчеркивал, что именно «от Аввакума и Никиты, и от прочих таковых ... всенародный мятеж происходит... они вси таковому всенародному и душепагубному смятению вина». «Возмутители Аввакум, Федор, Никита, Епифаний и прочии, — писал Питирим, — великороссийскую церковь всуе и весма ложно оклеветаша перед простейшими человеки». Эти «мятежетворцы» привели «множайших» и даже «весь народ в болшее непокорство и преслушание»[82]. Дворянин П. К. Крекшин, составляя свои записки в 20—30-х годах XVIII в. и обращаясь к событиям прошлого, писал: «И тако во оном возмутительном народе сей проклятый раскол утвердиша твердо, что готовы на смерть и на вся мучения, и возжешеся едва не весь народ»[83].

Перед придворно-церковными писателями возник вопрос о том, каким же образом вожди движения — «мятежетворцы и возмутители» — смогли добиться такой популярности в «простом народе», несмотря на самые суровые меры, применявшиеся к ним со стороны царской власти и церкви. Эти писатели с большой для своего времени проницательностью указали на то, что про-

---

[78] «Увет духовный», л. 58.
[79] Там же, л. 245—245 об.
[80] *Савва Романов.* История о вере и челобитная о стрельцах. — *Н. Тихонравов.* Летописи русской литературы и древности, т. V. М., [б. г.], отд. II, стр. 134.
[81] Там же, стр. 134—135.
[82] «Прашица духовная». СПб., 1721, л. 12 об., 15, 393, 407 об., 409.
[83] *И. Сахаров.* Записки русских людей. СПб., 1841, стр. 41.

поведь писателей-«еретиков» пробуждает в народе «сладкие» для него толки, мнимо опирающиеся на авторитет «закона божьего», но по сути дела свободомысленные. По этому поводу Симеон Полоцкий писал, что раскольники, «егда уши человеческия глаголы сладкими помастят, что-либо рекут, то мнят закон божий быти... по уму... приводят свидетельства», т. е. свидетельствуют от «писания» произвольно, по «уму» своему [84]. Обращаясь к писателям раскола, Симеон говорил: «Но и вы, о предерзивии суеучителие, славы мира сего любителие... Доколе противитеся истинне?». Он напоминал, как библейские противники Моисея «живы землею поглотишася, вы же не Моисею, но самому Христу богу противитися» [85]. Возможно, что здесь Симеон намекал при помощи библейского примера на судьбу пустозерских писателей, которые по царскому указу были заключены в «земляные» темницы и чувствовали себя заживо погребенными: «...осыпали нас землею» (64), сидит «наш брат», «живой мертвец... жив погребен» (810), как писал Аввакум.

Не случайно, очевидно, ученики Аввакума в качестве высшей похвалы приписывали ему «огненный ум» (847). Оперируя той же традиционной символикой, Симеон Полоцкий выразил главный упрек своим противникам в форме вопроса: «Вы же не чюждый ли огнь приносите, егда неизвестныя учения, бабия басни, неискусным подаяти дерзаете?» [86]. «Вы же, благочестивии людие, — обращался Симеон с призывом к своей аудитории, — избранное стадо, благопокоривая овчата, бегайте таковых развратников общества, яко змиина, да не како прелстят вы от пути истинныя в погибель, якоже древле змий лукавый Еву сладкими убо, но смертоносными словесы своими» [87]. «Развратники общества» — обозначение очень выразительное в применении к писателям раскола. К этому обозначению примыкало и другое — «мятежники государственные», как писал о них Карион Истомин (в 1682 г.), обращаясь к народу в своем «Слове» с призывом избегать их влияния: «И о таковых врагов божиих, церковных расколников, что святую церковь безчестят, и мятежников государственных, многажды всех вас молихом, и о их лукавстве и злобе не едины книги изложихом, являюще истинну, да никто же соблазняется их лестию» [88].

---

[84] [*Симеон Полоцкий.*] Вечеря душевная. М., 1683; Приложение слов на различные нужды, л. 5.

[85] Там же, л. 6 об.

[86] Там же, л. 7.

[87] Там же. «Развратниками» называли пустозерских узников-писателей церковные «власти» (митрополиты Павел, Иларион, архимандрит Иоаким): по словам Федора, они говорили царю: «...развратники-де, государь, изгнанные и осужденные от нас, пишут к Москве людем многим...» («Материалы...», т. IV, стр. 224).

[88] *С. Н. Браиловский.* Один из пестрых XVII-го столетия. — «Записки имп. Академии наук», т. V, № 5, СПб., 1902, стр. 414—415.

* * *

Симеон Полоцкий, как мы видели, метко и образно обозначил писания идеологов раскола как «сладкие» для народа. Эти писания сыграли значительную роль в возникновении такого своеобразного общественно-идеологического явления, как народные дискуссии о «вере». Усиление гнета со стороны государственной власти и церкви было, несомненно, причиной того, что впервые в России «простые мужики» заинтересовались расхождениями между «старой» и «новой» верой: на данной стадии развития феодального общества такая «религиозная одежда» прикрывала настроения народного протеста.

В упоминавшейся уже книге «Послание из Пустозерска к сыну Максиму» Федор одобрительно писал: «О превращении веры ныне всем ведомо есть во всей земли, всякому чину, и деревенским мужам и женам, и детем их разумно бысть...» [89]

Писатели придворного округа тоже заметили духовную активность «простого народа», которая вызвала с их стороны негодование и тревогу. С возмущением писал Симеон Полоцкий о нарастающей волне народных дискуссий: «Не тако ли у нас ныне деется? Разглагольствуют ныне о богословии мужие, разглагольствуют и отроцы, беседуют в лесах дивии человеци, препираются и на торжищах скотопродателие, да не реку в корчемницах пиянии. На последок и буия жепишща словопрение деют безумное, мужем своим и церкви пререкающе» [90]. По описанию Афанасия Холмогорского, раскольники, «яко псы беснии, не токмо по дворах тайно, но уже, с буестию проклятою по улицах, по торжищах, корчмах, пьянствующе по погребах, людей божиих ядометными своими словесы прельщаху» [91].

Если представители господствующей церкви протестовали против подобных споров в народе, то Аввакуму они, напротив, казались законными поисками «правды». «А что противятся друг другу, — писал он своим последователям, — пускай так! Тамо истина и правда болши сыскиваются» (822); «Грызитеся гораздо! Я о том не зазираю. Токмо праведне и чистою совестию розыскивайте истинну» (823).

Картина бурных народных споров вполне отвечала обычному поведению самого Аввакума и его ближайшего окружения. Аввакум до своего заключения, как он писал в «Житии», постоянно «на торгах кричал» (160). Церковные власти упрекали Аввакума, «бутто он, протопоп, ходячи по улицам и по стогнам градским, развращает народы, уча, чтоб к церквам божиим не приходили» [92].

---

[89] «Материалы...», т. VI, стр. 156.
[90] [*Симеон Полоцкий.*] Вечеря душевная, л. 5—5 об.
[91] «Увет духовный», л. 54 об.
[92] «Материалы...», т. I, стр. 199.

Симеон Полоцкий упоминал в своих поучениях об отроках и женщинах, принимавших участие в спорах. Достаточно вспомнить в этой связи сына Аввакума, восьмилетнего Афанасия, который отстаивал завещанное отцом двуперстное знамение и на угрозу воеводы посадить его в темницу смело «супротив рек: силен-де бог, — не боюся!» (923). Жена Аввакума, дочь деревенского кузнеца Анастасия Марковна, с детьми постоянно укрепляла своего мужа в его борьбе: «О нас не тужи ... обличай блудню еретическую!» («Житие», 160); а княгиня Евдокия Урусова оставила царский двор, мужа и страстно любимых ею детей ради той же неравной, но непримиримой борьбы [93].

Несколько позже Сильвестр Медведев тоже отмечал, что в период восстания 1682 г. «мужики и бабы говорили невозбранно», собираясь на московской Красной площади. Но, в отличие от Симеона Полоцкого, Афанасия Холмогорского и других писателей, Сильвестру Медведеву удалось в его «Созерцании кратком» наметить более верную и объективную картину этих народных словопрений. Спорам о «старой вере» предшествовали и сопутствовали народные толки об «обидах», которые приходилось претерпевать от царской администрации. В это время (до восстания 1682 г.), писал он, «начаша люди зело, ради неправд и нестерпимых обид, себе стужати и друг на друга глаголати, яко той неправду деет ... наипаче же на временников, и великих судей, и на начальных людей, яко мздоимательством очи себе послепили» [94]. Поэтому, отмечал Сильвестр Медведев, возникли слова протеста: «Тако и тогда всюду не точию в мужех, но и в женах словеса от обид и в неполучении правных дел всюду происходили» [95].

Необходимо особо отметить тот исторический факт, что подобное брожение умов в «простом народе» продолжалось длительное время и охватывало все бо́льшие территориальные пределы. Аналогичные дискуссии наблюдал и описывал в 1702—1709 гг. известный писатель и культурный деятель митрополит Дмитрий в своей Ростовской и Ярославской епархии. Он ожесточенно спорил с мнениями «брынских заколодников, простых мужиков», считая, что они «в писании божественном неискусны, не ведущи того силы, ни толковати могущии право, но весьма простыи мужики, в коих учителях их многии суть иже ни азбуки ведают», «невежи дерзнуша о вере испытовати и учити», «некнижные мудрецы». Но особенно возмущала Дмитрия деятельность женщин: «Не токмо же тии (мужики. — *А. Р.*), но и бабы у них учат,

---

[93] См.: *Н. Г. Высоцкий.* Переписка княгини Е. П. Урусовой со своими детьми. — «Старина и Новизна. Исторический сборник», т. XX. М., 1916, стр. 14—48.

[94] *Л. А. Прозоровский.* Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся в гражданстве. — ЧОИДР, кн. 4. М., 1894, стр. 37.

[95] Там же.

им же весма молчати подобает...» «Брынские учители простые мужики и бабы сан учительский на ся восхищают», — негодовал Дмитрий [96].

* * *

Споры по вопросам вероучения, несомненно, стимулировались проповедью писателей раскола. Главная опасность таких сочинений и споров с точки зрения руководителей церкви состояла в том, что в них подвергались сомнению самые основы авторитарно-церковного самосознания, и это способствовало зарождению народного свободомыслия по отношению к религиозно-идеологическим установлениям феодального строя. Особенно тревожными представлялись «властям» взгляды писателей раскола на государственную церковь.

Аввакум и его соратники стремились по мере возможности подорвать духовное и социальное влияние господствующей церкви на народ. Негативная сторона их антицерковной проповеди была сильна и выразительна. Аввакум, например, смело бросал обвинение в лицо высшим церковным иерархам: «...храм вашего священия подобен разбойничу вертепу!» (970), церковь никонианская похожа на «волчью пещеру, идеже жилище бесом» (822), «никониане», по его мнению, разрушили церковь: «Ну и церковь-ту под гору совсем!» (488).

Русская церковь как освященное средневековой традицией и бдительно охраняемое государственной властью место «священнослужения», сделавшись «никонианской» церковью, утрачивала в представлениях Аввакума всякое значение. В условиях общественно-религиозной борьбы и жестоких гонений, как писал Аввакум, «коли уж нужа стала, и изба по нуже церковь» (939). Сам Аввакум первым в практике раскола еще в 1653 г., в самом начале никоновских реформ, демонстративно ушел из привилегированной Казанской церкви на московской Красной площади и, многозначительно вспоминая при этом как прецедент «изгнание великаго светила Златоустаго», устроил всенощное богослужение «в сушиле», т. е. в сарае, причем прямо посылал своих сторонников созывать прихожан «от церкви в сушило» [97]. В пустозерской ссылке, как писал ближайший друг Аввакума старец Епифаний, церковью для первоучителей раскола сделалась «земляная» темница: одна темница — «то и церковь, то и трапеза, то и заход» [98]. Аввакум красочно описывал в своем «Житии», как он совершал богослужение во время сибирского похода в «полку» воеводы А. Ф. Пашкова, не пользуясь услугами церкви: «А в санях едучи, в воскресныя дни на подворьях всю церковную службу пою, а в рядовые дни, в санях едучи, пою» (162). Стараясь

---

[96] *Дмитрий Ростовский.* Указ. соч., л. 37—37 об., 38.
[97] «Материалы...», т. I, стр. 21, 31.
[98] *Я. Л. Барсков.* Указ. соч., стр. 254. «Заход» — отхожее место.

найти управу на жестокого воеводу, Аввакум «в куст зашед, ко богородице припал» (180). Такие условия многолетних ссылок не только укрепили объективно-отрицательное отношение Аввакума к государственной церкви, но и подготовили субъективную возможность для него в принципе отказаться от церкви как обязательного и «освященного» места богослужения и перенести это «действо» в народный быт, в любую «избу», «в куст» и т. п. Стремление во что бы то ни стало отказаться от церкви государственной возрождало в сознании Аввакума идеализируемые им евангельские и патристические представления о том, что должна существовать только «церковь одушевленная, внутрь твоя красота, еже есть в сердцы твоем. И господь рече: внутрь нас царство небесное» (456); ему казалось, что каждый праведник «веселится, всегда царство небесное имея в себе» (436).

В условиях московского дворянско-крепостнического государства второй половины XVII в., когда догматы церкви были «одновременно и политическими аксиомами» [99], такие идеологические позиции раскола с точки зрения представителей господствующего класса были равносильны отрицанию церкви вообще, потому что они объективно выражали стремление демократических слоев к духовному обособлению и ослаблению своей зависимости от официально-феодальных форм церковной идеологии. Церковь в эту эпоху выступала в «качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» [100], и поэтому ожесточенная борьба раскола с государственной церковью приобретала социально-политический по своему содержанию и антифеодальный по своей направленности характер.

Тесную связь и взаимную обусловленность социально-политических интересов господствующей церкви и феодального государства вполне понимали современники Аввакума — идеологи этой церкви и полемисты против раскола. Так, архиепископ Афанасий Холмогорский писал: «Ибо в церкви есть видети общий смысл всего народа и государства... Тамо вси людие архиерейскому руководству и царского величества самодержавству и повелению их последователи» [101]. Эта же идея внушалась в увещании к народу от имени патриарха Иоакима: «...во благочестии и в послушании церковном пребывайте и царскому величеству, яко повелевают божественныя писания, повинуйтеся и почитайте» [102]. Тут же это рассуждение подкреплялось традиционной формулой Писания: «Бога бойтеся, царя чтите» [103]. Раскольники же «дерзнуша... отступлению от святыя церкви учити. И се явно, по-

---

[99] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 7, стр. 360.
[100] Там же, стр. 361.
[101] «Увет духовный», л. 8—8 об.
[102] Там же, л. 74.
[103] Там же. Цитата из Первого соборного послания апостола Петра, 2, 17.

неже ради возмущения государства сие сотвориша»[104]. Из этого видно, что движение раскола, направленное, в первую очередь, против государственной церкви, высшими представителями этой церкви расценивалось как движение противогосударственное.

Поэтому иерархи церкви в полемике с расколом стремились доказать, что все церковные установления теснейшим образом связаны с царской властью. Протестуя против раскольничьих представлений о демократической церкви и как бы перекликаясь с приведенными выше суждениями Аввакума, Афанасий Холмогорский писал: «И понеже церковь святая не в кутках устроена и вера православная... не в кустах утверждается и не от малоумных людей, и чины церкве и благопреданный обычай не в лесу и щелях содержатся и действуемы суть». Но все это, по Афанасию, делается «при царского величества державе и при пастырстве российскаго архиерейства»[105].

Иерархи русской церкви усматривали опасность движения раскола прежде всего в том, что оно прививало народу в этот период стремление к «самовольной» переоценке существующих общественных и церковных порядков. По этому поводу Афанасий Холмогорский писал так: «Самозаконнии же, и своеобычнии, и самоволнии человецы... зле творят... всякая злая вещь от самозаконных злых человек быша и бывают... Всем убо есть разумно сие, яко кто паде в кий либо грех — самозаконный. Кто брань воздвиже — самозаконный. Кто смущение и в людех крамолу сотвори — самозаконный и своеволный... И кто святую церковь презирает и ей не покоряется — все самозаконный»[106]. В этой характеристике раскола, как видим, тесно переплетаются и объединяются мотивы социально-политического и церковного «своеволия». Такую же опасность антицерковных действий раскольников, осуществляемых ими «по своей воле», отмечал Игнатий Тобольский; они, по его словам, ругают церковь «в бесновании своем и по своей воли, якоже кому похотелося есть, тако святую православную христианскую веру и ругают, и по своей воли, что хотят, все творят злое». «Кто суть ругатели, — вопрошал Игнатий, — и по своей воли, кроме церковного предания ходящши, аще не они ... и кто суть ложнии учители, сиречь сами ся поставиша во учители, не имуще нецие мало причетническаго достоинства...?»[107]

Сильвестр Медведев оставил в своих воспоминаниях живые картины того, как на практике в 1682 г. проявлялось такое «своеволие». «Раскольники, — писал он, — такое дерзновение взяли, невежды ничтоже знающие и грамоте не умеющие, по улицам и по площадям в царствующем граде Москве, яко некакие про-

---

[104] «Увет духовный», л. 88 об.—89.
[105] Там же, 72 об., 73.
[106] Там же, л. 3—3 об.
[107] «Послания блаженного Игнатия...», стр. 33, 34.

поведники ходяще, людей простых учили: чтобы люди в церковь святую не ходили, всякия святыни от церквей и молитв от священников не принимали, будто вся церковь осквернена» [108].

По словам Афанасия Холмогорского, раскольники «рекоша: несть веры в российской церкви». В 1682 г., сразу же по воцарении Иоанна и Петра, как писал Афанасий, произошла новая вспышка движения раскола: «...паки ненаказании ... злии раскольницы возбеснеша. Паки ис кустов и от ветров их же собра сатана на непорочную церковь». Раскольники вновь «глаголаша и писаша: не ходи в церковь, не кланяйся иконам, не приемли никаких святынь и молитв от церкви... несть нигде на свете благочестивыя веры, ни в Греции, ни в коих странах, ниже во всей Российской державе, несть нигде чистыя церкве». По мнению Афанасия, «откели же прият... российская земля святое крещение, тому лет седьмьсот, таковых явных мятежников, и отступников, и хульников на святую церковь ... не бывало» [109].

Патриарха Иоакима особенно тревожила развивавшаяся в такой обстановке неслыханная свобода и бесстрашие народных суждений. Раскольники, как он писал в «Слове благодарственном...», «богохульныя словеса свободными гласы без всякого страха глаголаху и церковь святую не церковь нарицаху» (43). Афанасий Холмогорский писал, что раскольники «прелестным басням» учили «без всякаго страха и опасения» [110]. Такую же оценку действиям раскольников давал Игнатий Тобольский: по его словам, Никита Пустосвят с товарищами в Москве, на Лобном месте, «кричаху к народу и вредословяще православную нашу веру без всякаго страха» [111].

Индивидуальный протест раскольников против государственной церкви часто приобретал характер буйный и самоотверженный. Епископ Питирим в 1721 г. выразительно описывал обычные случаи такого протеста: «...егда кого от таковых противников приводяху пред патриарха, или пред архиереа, или пред иереа и повелеваху... целовати евангелие ... тогда онии развращении, яко бесноватии, яко идолопоклонницы, на патриарха, и на архиереа и на попа ... плюваху, браняху, нарицаху антихристом, тако плюваху на евангелие, и на крест, и на иконы и прочия вся святая таинства различно безчестили и ругали» [112]. Точно такие же акты раскольничьего «бунта» почти за полвека до Питирима описывал Аввакум, но он, разумеется, оценивал их как высокие подвиги: «И егда тех людей имают звери, никониянекровососы, и во грады, и в приказы приводят, и от мучителей искушаемы бывают, велят им, рабом божиим, во церквах и в при-

---

[108] *П. Сахаров.* Указ. изд., стр. 18.
[109] «Увет духовный», л. 65 об., 54, 54 об.—55, 242 об.
[110] Там же, л. 58.
[111] «Послания блаженного Игнатия...», стр. 152.
[112] «Пращица духовная», л. 408.

казах поклонятися иконам, они ж диявола и их, угодников дияволских, никониян не тешат, не кланяются иконам и твердо стоят до смерти мучими и биеми: сице зело, зело творят добре и правилне» (891). Поэтому не случайно тот же Питирим указал и источник описанного им сопротивления раскольников. Обращаясь к раскольникам от своего времени, он писал: «от такого возмущения и учения еретиков и возмутителей, от Лазаря, от Никиты... от Аввакума и от прочих им подобных... и до вас всех разных толков дойде» [113].

Протест раскола против государственной церкви запечатлелся в образных народных речениях. Еще в 1653 г. ученики Аввакума говорили: «и конюшня де иные церкви лучше» [114]. Эти представления были устойчивыми: в 1682 г. Никита Пустосвят «с товарищами», по свидетельству Сильвестра Медведева, «церкви называли хлевинами и анбарами и иными непотребными словами» [115], а по словам патриарха Иоакима, называли их «простыми храминами и конскими стоялищи» (39), по Афанасию Холмогорскому — «простыми храминами и анбарами и хлевами» или «простыми храминами и хлевинами» [116]; Питирим также жаловался на то, что раскольники «наименовали бо святую церковь конским стоялищем, овощным хранилищем и вавилонскою блудницею» [117]. Дмитрий Ростовский не только повторял слова о том, что раскольники называют церкви «пустыми храминами и хлевами» [118], но и пытался в меру своих знаний проследить истоки этих антицерковных идей в русских реформационных движениях прошлого: «...разве токмо некия ереси мало проявляхуся и хуляху церкви святыя, простыми их храминами и хлевами нарицающии, какови бяху от Пскова стриголники ... от великаго же Новаграда новии жидове, а ныне тации суть брыняне (раскольники. — *А. Р.*) хулители церквей божиих, учащие народ не приходити к церквам на молитву» [119].

* * *

Духовные и светские феодалы довольно рано заметили, что сочинения и действия «расколоучителей» выходят за пределы церковно-обрядовых разногласий, связанных с никоновской реформой. В период восстания 1682 г. в феодальных кругах сфор-

---

[113] «Пращица духовная», л. 408.
[114] «Материалы...», т. I, стр. 31.
[115] *И. Сахаров.* Указ. изд., стр. 20.
[116] «Увет духовный», л. 12 об., 142.
[117] «Пращица духовная», л. 11.
[118] *Дмитрий Ростовский.* Указ. соч., стр. 94. Еще раньше Дмитрия Ростовского попытки установить подобные истоки еретических взглядов раскольников предпринял Игнатий Тобольский («Послания блаженного Игнатия...», стр. 165—166 и др.); данная проблема требует специального изучения.
[119] *Дмитрий Ростовский.* Указ. соч., л. 96.

мировались такие обвинения в адрес движения раскола, которые имели целенаправленный политический характер. Эти обвинения подводили своего рода идейные итоги правительственной борьбе с движением раскола за три десятилетия и поэтому они хорошо подтверждают и углубляют представление о более ранних, уже рассмотренных нами высказываниях писателей раскола и их противников.

Патриарх Иоаким в своем «Слове на Никиту Пустосвята» не вступал с раскольниками ни в обрядовые, ни в догматические споры. Для него гораздо важнее было подвергнуть разоблачению и критике политический характер их деятельности. Поэтому в его писаниях и характеристика «невежд», посягнувших на прерогативы господствующей церкви, становится еще более определенной, чем раньше. По словам Иоакима, «раскольники» прежде всего «в безумных своих письмах укоряют и безчестят, во-первых, благочестивых наших царей, блаженныя памяти ... Алексея Михайловича и сына его ... Феодора, такожде прежднииx святейших Никона, Иоасафа, Питирима патриархов ... и ныне нашу мерность (т. е. самого Иоакима. — *А. Р.*), и всех архиереев ... и называют всех еретиками, яко не нам точию противятся, но самому богу» [120]. Для Иоакима, как и для других князей церкви, проблема раскола была в первую очередь связана с проблемой сохранения своей власти. Существенно было то, что раскольники «уже в церкви хотят чины уставляти, им же не вверится правление, управляти тщатся и поносят и нас укоряют». Если же «простолюдин, сиречь, простой человек», как писал Иоаким, укоряет священника — «да есть анафема», таким нельзя «чинов и указов ... уставливати». Создавшееся в государстве положение Иоаким признавал серьезным. При этом он различал интересы государственной власти и церкви, с одной стороны, и интересы движения раскола, с другой: «А се уже яко бы в нашей церкви и в великом государстве несть начальника, что из лесу и ис кустов приходяще враги божии, не имуще чем кормитися ... беззаконию и от церкви отступлению учат» [121].

Афанасий Холмогорский, вслед за своим другом патриархом Иоакимом, не без волнения писал о создавшемся в государстве положении: «Всяк же да разумевай сие, како подобает в мире сем жити ... царям ли подобает повиноватися или за мужиками безумными гонятися, презрев их. Пастырям ли истинным послушание лучши отдавати, или бесноватым тайничищным врагам внимати?» [122] Содержание этого вопроса фактически ставило перед подданными проблему политического выбора между «царями» и «мужиками безумными», т. е. предводителями демократического движения раскола.

---

[120] [*Иоаким, патриарх Московский.*] Слово на Никиту Пустосвята. Пространная редакция. М., 1682, июль, л. 5 об.—6.
[121] Там же, л. 24 об., 29 об.—30.
[122] «Увет духовный», л. 71 об.—72.

Имена этих «мужиков» — писателей раскола давно уже были известны всей России, так как они были названы в печатном «Соборном свитке», повсеместно распространенном в составе церковного «Служебника». В «Соборном свитке» говорилось, что «проклятие ... возводится ныне точию на Аввакума, бывшего протопопа, и на Лазаря попа, и Никифора, и Епифанца чернца соловецкаго, и Феодора диякона, и на прочих их единомысленников и советников их, дондеже пребудут в упрямстве и непокорении» [123]. Этот состав «отступников» был несколько пополнен Симеоном Полоцким в книге «Жезл правления», где он писал, что сам «демон» действует «Никитою (Пустосвятом. — *А. Р.*), Аввакумом, Лазарем, Федором, Феоктистом, Спиридоном (Потемкиным. — *А. Р.*) со суемудренными пустынниками, отторгнувшимися от единства церкве...» [124]

Впоследствии Афанасий Холмогорский вернулся к этой теме и пояснил, почему именно при Алексее Михайловиче начались суровые преследования против вождей и писателей раскола. Царь «разжегся ревностию» на них ввиду того, что именно ему первому пришлось быть «от новоявльшихся душепагубных волков Никиты, Аввакума, Лазаря и прочих ... хулиму, попираему и уничижаему» [125]. Патриарх Иоаким писал в «Слове благодарственном...», что раскольники «на святую церковь божию и на благочестивых наших царей... непрестающе глаголют хулы и пишут» (94—95). Эти формулировки вполне отвечают тому политическому объяснению казни Аввакума, Лазаря, Епифания и Федора («на царский дом хулы»), которое приводилось выше.

В правительственно-церковных кругах были сделаны попытки дать обобщенную характеристику движения раскола, имевшую своей целью сосредоточить внимание не на церковно-обрядовых расхождениях, а на поведении участников этого движения. В этом отношении наиболее интересно «Всенародное воззвание», написанное от имени патриарха Иоасафа (избранного на соборе 1666—1667 г.) и принадлежащее, по-видимому, перу Симеона Полоцкого, который подготавливал все материалы собора [126].

Во «Всенародном воззвании» говорилось: «Все сии нехотяще великаго государя службы служити, инии холопства избывающе, инии ленящеся работати, инии нехотяще подначально в монастырях жити, скитаются по лесом и вертепом, и оттуду тайно, яко тати и сынове тьмы, во грады и веси входят и простыя люди

---

[123] «Служебник с соборным свитком», л. 13.

[124] [*Симеон Полоцкий.*] Жезл правления. [М., 1667], л. 15 об.—16.

[125] «Увет духовный», л. 46 об.—47.

[126] «Всенародное воззвание» помещено в рукописном сборнике (ГИМ, Синод. собр., № 130), содержащем материалы собора 1666—1667 г.: копии царских и патриарших грамот, стихотворения, текст надгробной надписи Симеону Полоцкому (л. 243 об.). Авторство Симеона по отношению к ряду материалов сборника является несомненным.

прельщают»[127]. В этом заключении отчетливо отразилась феодальная оценка раскола, в которой подчеркивался и демократический состав движения, и, главное, правонарушения его представителей, отказывающихся «службы служити» государю. В условиях своего времени это заключение имело своей целью осудить и опорочить движение раскола.

Такие оценки раскола были тесно связаны с другой задачей, возникавшей перед придворно-церковными писателями и состоявшей в том, чтобы дискредитировать писателей раскола как «мужиков»-«невежд». Служившие при дворе «киевские старцы», писатели высокообразованные (в пределах схоластической учености), отрицавшие какие бы то ни было достоинства за русской книжной традицией, взялись за выполнение такой задачи с полной убежденностью в своей правоте и с усердием. Епифаний Славинецкий первым сообщил в своем «Предисловии к читателю», открывавшем печатный никоновский сборник «Скрижаль», что забота о церкви ненавистна «неким неискусным и самомудрым... рачителям», которые «дебелаго неведения мраком душевредне омрачишеся ... роптати дерзают» и «в пагубную роптания злобу устремляются»[128].

Собор 1666—1667 г. твердо решил оградить все новые церковные установления, отвечавшие социальным и идеологическим интересам господствующего класса, от обсуждения и критики их со стороны представителей демократических слоев общества. Поэтому официальное решение собора декларировало идею о том, что вопросы веры составляют привилегию людей избранных. В частности, по поводу той же книги «Скрижаль», оправдывавшей никоновские реформы, в «Соборном свитке» говорилось: «Не всякому человеку прилично есть такую богословную книгу прочитати, токмо искусным таинственником, и ученым, и разумнейшим подобает такую книгу имети и прочитати. Невежди же, аще будут прочитати, то неискуством своим и неучением разум свой токмо будут потопляти и постраждут, яко же пострада и Никита поп, Лазарь, Аввакум и прочии невежди»[129].

Эти позиции идеологического аристократизма, ярко воплотившиеся в метафорическом образе «потопления» невежд-раскольников в богословских глубинах, еще настойчивее отстаивал Симеон Полоцкий в своем противораскольничьем «Слове о писании божественном». Всякий человек, имеющий «жажду душевную», проповедовал Симеон, должен утолить ее «струею», исходящей от «духа святаго». «Струя» же эта усилиями «пророков» и «отцов церкви» разлилась в «велику реку», «сказители же писаний божественных через реку ту писания глубину или слова

---

[127] См.: *Н. Ф. Каптерев.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. 2. Сергиев Посад, 1912, Приложения, № 9, стр. XVII.
[128] «Скрижаль». М., 1655, стр. 13—14, 15.
[129] «Служебник с соборным свитком», л. 13.

божия пучину разумеют». Однако, предупреждал он, эта «глубина» представляет и серьезную опасность: «Аще есть в писаниих глубина, то есть и бедство потопления неискусным плавания духовного. Ей, тако! Мнози убо в той глубине потонуша, иже не в лодии церкви, ни кормилом ея правими быти хотяще, о себе суемудрствующе, запустишася на ту глубину и ветры ересей извратившеся, кораблесокрушение душевное пострадаша и от глубины писаний во глубину адскую низвержена быша». Образные рассуждения Симеона прямо относились к писателям раскола. «Нынешним суемудрецам», продолжал он, нельзя вторгаться «во глубину писания» и толковать его «по своему умышлению», «неправедно есть, егда кто неискусен плавания ввергается в пучину бисерей искати (т. е. искать жемчуг. — *А. Р.*)», это подобно тому, как язычник устремляется «во глубину писаний тайные бисеры премудрости искати». Хотя чтение «писания», как полагал Симеон, «всякому полезно ... но учити тому есть прилично, ему же дадеся ключ разумения и власть учения» [130].

Метафорически-описательные суждения проповеди Симеона сменились в его книге «Жезл правления» резкими полемическими выпадами на ту же тему. Он писал, что вожди раскола, «хотяще себя выдати за святыя и учители ... суть треклятии лицемери и безумнии невежды» (11 об.), они возлюбили «тьму невежества» (там же), «слепые же невежды» (26), пребывают «в нощи невежества» (там же), имеют «ум неискусный» (34 об.) и т. п. Церковные полемисты на протяжении многих лет стремились впушить читателям их сочинений и слушателям их проповедей, что «народ» отторгается от церкви и царской службы «невеждами». Эти представления были сконцентрированы в «Увете духовном», который повсеместно рассылался для «многократного» прочтения его народу [131] и получил образную оценку в царской грамоте Иоанна и Петра: «яко изрядный преизрядного врача пластырь, болезнь отгоняющий» [132]. По словам «Увета», «раскольники, живущие по кустам, по лесам и по дворам, всякого чина люди духовного и мирского» (56 об.), они и сами «простолюдины» (88 об., 100) и «простой народ прельщаху» (1, 13, 69 об.), они хотят «возмущати своим пронырством простой народ» (92 об.), учат «на соблазны простым людем» (93 об.), «души народов возмущают лжею» (243). С ними заодно «самые худые люди и ярыжныя» (58, 63 об.), «невежди-миряне и неуки» (63 об.). Раскольники, по «Увету», — «невегласи суще и простии невежди» (13 об.), «бесноватыи неуки» (87 об.), «неуки-простаки непосвященныи» (83 об.), они «последуют простым неукам» (там же), им свойственна «простых мужиков буесть» (86), поведение «грубых мужиков» (64 об.), «безчинныя кличи глупых

---

130 [*Симеон Полоцкий.*] Вечеря душевная, л. 4—4 об.
131 АИ, т. V, стр. 155.
132 «Дополнения к Актам историческим», т. X. СПб., стр. 131.

мужиков» (68 об.). Их деятельность — «сия дела не глупых ли мужиков и воров?» (86 об.).

Все эти наглядные характеристики раскольников полностью соответствуют тем демонстративно-полемическим оценкам, которые обычно Аввакум давал самому себе: «несмыслен гораздо, неука человек» (66), «глуп ведь я гораздо» (576, 932), «аз же ... некнижен сый» (887), «я ведь не богослов» (929), «простец человек и зело исполнен неведения» (548), «человек нищей, непородной и неразумной» (826), «какой я философ, грешный человек, простой мужик» [133].

Внутренний идейный смысл этих автохарактеристик Аввакума заключался в том, что они, с одной стороны, ставили его в один ряд с широкими кругами ненавистных иерархам церкви, но близких ему и по духу и по быту русских «мужиков», а с другой — они же как бы роднили его с сонмом русских святых, которых «никониане», как он писал, тоже «называют неуками» (902). Участники собора 1666—1667 г., как писал Аввакум в «Житии», «блевать стали на отцев своих, говоря: «Глупы-де были и несмыслили наши русские святыя, не учоные-де люди были, — чему им верить? Оне-де грамоте не умели» (168). И действительно, для оправдания своих церковных преобразований руководители государственной церкви начали обвинять в «невежестве» не только своих современных противников — вождей раскола, но и старые русские церковные авторитеты. «Деяния» собора 1666—1667 г. (писавшиеся Симеоном Полоцким) официально мотивировали осуждение на соборе прежних установлений Стоглавого собора (1551) тем, что они были приняты якобы «простотою и невежеством... зане той Макарий митрополит, и иже с ним, мудрствоваша невежеством своим безразсудно...» [134]

Эта аристократически-пренебрежительная позиция руководителей церкви по отношению к отечественной церковной и церковно-литературной традиции и, одновременно, по отношению к расколу была блестяще использована Аввакумом для того, чтобы полемически противопоставить ей свою демократическую позицию «обличителя», укрепив ее не только ссылками на авторитет русских святых, но и на непререкаемый для того времени авторитет Писания. Аввакум получил возможность прямо применить к себе (в «Житии») слова легендарного апостола Павла о том, что он «невежда словом, но не разумом» [135]. Сознательно присваивая себе обращенные против него и других писателей раскола суждения иерархов церкви как о людях «простых» и «некнижных», Аввакум подразумевал всем известную в его время

---

[133] [*Аввакум.*] Послание «стаду верных». — См.: *Н. С. Демкова.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений Аввакума, стр. 234.
[134] «Материалы...», т. II, 1876, стр. 221.
[135] См. Второе послание апостола Павла к коринфянам, 11, 6.

христианскую легенду о том, что древние апостолы точно так же осуждались израильскими первосвященниками и светской знатью, считавшими, в частности, апостола Петра, «яко человека некнижна еста и проста» [136].

На этой основе все те качества и признаки, которые применялись церковными «властями» к расколу как к народному движению и казались им весьма унизительными, Аввакум провозгласил своими основными достоинствами. Эта идейно-полемическая позиция Аввакума, как увидим далее, сыграла немаловажную роль в осознании им собственного стиля как народного «просторечия», вступившего в борьбу с риторическим «красноречием».

* * *

В придворно-церковных кругах, как мы видели, придавалось очень большое значение полемике с «мятежниками государственными» — представителями демократического движения раскола, которые «прельщали» народ и возбуждали народные дискуссии. Эти темы отразились не только в таких книгах, как «Жезл правления», «Увет духовный» и др., но и в целом ряде стихотворений придворных поэтов. Инициатива в стихотворных опытах принадлежала Симеону Полоцкому.

Первым стихотворением Симеона, интересным в этом отношении, было «Приветствие новоизбранному патриарху» Иоасафу (в 1667 г.) [137]. В традициях русской церковной жизни не было принято панегирическое стихотворство в адрес архиереев, к тому же новый патриарх Иоасаф не был сколько-нибудь примечательной фигурой. Сложившаяся во время собора 1666—1667 г. ситуация была необычной: никоновские реформы были утверждены, сам же Никон, выдающийся церковногосударственный деятель, — осужден и лишен сана. Очевидно, в этой обстановке Симеон Полоцкий почувствовал необходимость прославить сам факт избрания нового патриарха, с которым церковь, наконец, перестала «вдовствовать». Поэт использовал для своего стихотворения все привычные для его творчества образы, относившиеся

---

[136] Деяния апостолов, 4, 13.

[137] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион, [1678]. — ГИМ, Синод. собр., № 287, л. 410—414. Стихотворение не датировано, и имя Иоасафа в нем не названо, но в нем указывается, что после избрания нового патриарха церковь перестала «вдовствовать». Такая ситуация имела место в связи с избранием патриарха Иоасафа II, так как в течение длительного времени, с момента ухода Никона с патриаршего престола (1658), в России фактически патриарха не было. Период междупатриаршества затянулся, и современники постоянно указывали на то, что церковь «вдовствует». Например, еще в 1660 г. Иван Неронов писал царю Алексею Михайловичу, что церковь «вдовствует, не имущи жениха...» («Материалы...», т. I, стр. 169).

обычно к прославлению царей. Он писал:

Солнце ты еси, пастырю избранный,
стаду словесну вождь от бога данный.
Лучи от тебе имут нам блистати,
егда будеши народ поучати [138].

(410)

Формула «народ поучати» здесь вполне оправдана тем, что патриарх Иоасаф начал свою деятельность с известного уже нам «Всенародного воззвания». Далее поэт славил патриарха как «кормчего» святому «кораблю», т. е. «роду российскому», который будет благополучно доведен им до самого «рая». Но для этого нужно искоренить «заблуждения»:

Расколов мрачна злых заблуждения
исчезнут светом правды учения.

(там же)

Для победы над противниками патриарху нужно было духовное орудие — «жезл», символ его власти [139]:

Твоя пресвятость, наш архиерею,
жезл взя от бога над Руси землею.

(411)

Жезлом ты волка хищна поразиши,
львом рыкающим зубы сокрушиши.

(411 об.)

В этих стихах поэт, очевидно, намекал на изданную в это же время полемическую книгу «Жезл правления», в которой символика «жезла» нашла свое полное раскрытие. Книге предпосылалось обширное посвящение Алексею Михайловичу, написанное Симеоном от имени того же Иоасафа. Здесь говорилось, что сам бог послал патриарху в его многотрудных делах опору: «дал во подпор старости моей Жезл сей мысленный» (2). «Жезл» был предназначен, как и в стихотворении, «на поражение... хищных волков, на стадо Христово нападающих» (4), «Жезл» наставлял «на нелестное в небесную жизнь шествие» (3 об.) и т. п. Отсюда

---

[138] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион; здесь и далее листы указываются в тексте в скобках.

[139] Патриархам при их избрании вручался жезл-посох московского митрополита Петра (XV в.). Современникам был памятен символический жест Никона: покидая патриарший престол, он сказал в Успенском соборе последнее «поучение», а затем «посох пастырской Петра чюдотворца поставил на месте святительском, а взял ключу простую и пошол из церкви вон» («Дело о патриархе Никоне». СПб., 1897, стр. 21).

видно, насколько тесно переплетались у Симеона Полоцкого символы и понятия публицистической прозы и стихотворства.

Симеон Полоцкий очень тревожился по поводу нарушения «мира» и «единства» в государстве и церкви. Он указывал на нарушителей «мира»:

Миротворитель сын бога живаго
есть, а расколник — чадо врага злаго [140].

«Стиси краесогласнии (рифмованные. — *А. Р.*) на рождество Христово», написанные Симеоном и помещенные в «Рифмологионе», тоже полны тревоги по поводу создавшегося в государстве положения. Он обращался к Иисусу Христу:

Ты, царю мирный, утверди мир в мире,
даждь расти везде православной вере
раздежи сердца друг друга любити,
в единстве веры всем народом быти [141].

(11—15)

Поэт просил помощи «верным» в грозящих им бедах:

Помоги, Христе, верным твоим людем,
да не конечно побеждени будем.
Борют ны врази и одолевают,
твое наследство в конец разоряют.

Единственный выход поэт видел в укреплении царской власти:

Царствуй над нами, спасай твоя люди,
царю нашему премилостив буди.
Даждь ему силу враги побеждати:
царство во мире сие утверждати.

В стихотворной книге «Глас последний», наставляя царя Федора Алексеевича от имени его отца Алексея Михайловича, поэт писал:

Раскол в царстве тщися изтребляти
и мятежники тощно укрощати [142].

(521 об.)

---

[140] [*Симеон Полоцкий.*] Вертоград Многоцветный, л. 283.
[141] Стихотворение не датировано, но, судя по его содержанию, оно относится к периоду острой борьбы с расколом и с крестьянской войной (конец 60-х—начало 70-х годов XVII в.).
[142] Там же.

«Мятеж» и «раскол» поэтом объединялись. Теме «мятежей» уделялось большое внимание:

Мятежи в царстве тщися утоляти,
мир во державе твоей утверждати.

(529)

Симеон славил заслуги Алексея Михайловича в борьбе с «ересями»:

Зело по бозе выну ревноваше,
ересей прозябль скоро истребляше,

(552 об.)

Эта тема повторялась Симеоном Полоцким во многих случаях. Так, она была включена поэтом даже в «Приветство» царю Федору по случаю его брака (июль 1880 г.):

Любы и согласие в мире да вселится,
раскол всякий и мятеж ниже да слышится [143].

(299 об.)

Приведенные примеры суждений Симеона Полоцкого (как в стихах, так и в прозе) о «мятежах» имели немаловажное значение для своего времени, но они не выходили за пределы злободневных и конкретных воззваний и наставлений. Перед Симеоном вставала, очевидно, задача выразить свое отношение к народным взглядам в самом общем смысле. Он написал стихотворение «Глас народа», в котором изложил свои мысли с исключительной ясностью и полнотой. Стихотворение открывалось уже знакомой нам по проповедям Симеона мыслью о том, что только «мудрый муж» способен понять погубность народных заблуждений:

Чтó найпаче от правды далеко бывает,
Гласу народа мудрый муж то причитает.
Яко что-либо народ обыче хвалити,
То конечно достойно есть хулимо быти,
И чтó мыслит — суетно, а чтó поведает,
То никоея правды в себе заключает [144].

---

[143] [*Симеон Полоцкий.*] Рифмологион. Эту же мысль повторил Сильвестр Медведев в своем «Приветствии» царю Федору на его второй брак (1682): «Хощеши раскол всякий истребляти, добронравие в людех насаждати...» (См.: *Н. Дурново.* «Приветство брачное» Сильвестра Медведева. — ИОРЯС АН, т. IX, кн. 2. СПб., 1904, стр. 339).

[144] Стихотворение находится в «Вертограде Многоцветном»; текст опубликован: *Л. Н. Майков.* Очерки по истории русской литературы XVII—XVIII вв. СПб., 1889, стр. 119.

Мы говорили уже о том, что Симеон считал источником и носителем «правды» и «мудрости» царя Алексея Михайловича. Поэтому он был вполне логичен, когда в стихотворении признавал несовместимость «правды» с «гласом народа». Поэт рекомендовал простой способ для различения добра и зла: правильным будет то суждение, которое окажется противоположным суждению народа, когда он что-либо осуждает или хвалит:

Еже гаждает дело, то весьма благое,
А еже ублажает, бохма есть злое.
Вкратце, что-либо хвалит, то неправо в чести.
Мир сей непостоянный весь лежит в прелести.

Как и свою проповедь против «развратников общества», прельщающих народ, Симеон заключил это стихотворение прямым призывом к читателю:

Не веруй убо гласу общему народа,
Ищи в деле правды человеча рода:
Слово ветр развевает, а кто тому верит
Безразсудно, срамоты мзду себе возмерит.

Идейная направленность стихотворения вполне отвечала придворным взглядам эпохи раннего абсолютизма.

Любопытно отметить, что Сильвестр Медведев, при всей его близости к Симеону Полоцкому, несколько иначе подошел к оценке такого нового понятия, как «глас народа», и его отношения к понятию «правды». Описывая в «Созерцании кратком» обстановку, сложившуюся перед восстанием 1682 г., он отметил, что «глас народа» поднялся, так как «многое множество людей» не получили в судах «правосудства», «естьли того не будет, то от таковых правде устраняющихся дел ... конечно некое изменение в государстве быти имать» [145]. Тем не менее Сильвестр завершил свои рассуждения о восстании стихами, в которых он, подобно Симеону, осуждал воззрения и действия «простых людей»:

Простым же людем ни в чем попущати,
Яко не могут право разсуждати:
Не знают владык и самого бога;
В безумстве своем обид творят многа [146].

Стихотворение заканчивается утверждением автора, что каждый человек должен «пребывать» в свойственном ему положе-

---

[145] *А. А. Прозоровский.* Указ. соч., стр. 40.
[146] Там же, стр. 92.

нии, т. е. социальные границы должны быть незыблемыми:

В нем же кто призван, в том да пребывает;
Апостол бо свят се завещавает.
Тем разумеи всяк християнску веру:
В жизни сей стяжи во всем свою меру [147].

Если в «Гласе народном» Симеона осуждались в принципе народные воззрения, то в этом стихотворении Сильвестра осуждались всякие действия, направленные к изменению существующего, т. е. феодального, правопорядка.

Третий поэт и просветитель, принадлежавший к тому же придворно-церковному кругу, как и его предшественники, Карион Истомин, также уделил внимание и в прозе, и в стихах темам «народа» и «раскола». Свое резкое поучительное «Слово», сказанное под свежим впечатлением от восстания 1682 г., Карион Истомин завершил стихотворением, обращенным ко всему русскому народу:

Всего российска людие народа
благочестива православна хода,
Чин церкве святый держите усердно,
се предание зело есть потребно [148].

Защищая никоновскую обрядность (троеперстие), поэт считал нужным обратиться за поддержкой к авторитетным мирянам — «домовладыкам»:

Домовладыки, сами се творите
и в дому сущих сице всех учите.
И кто с господем обитати хощет,
о сем никогда против церкви ропщет.

Далее поэт еще более расширял свою аудиторию:

Мужие, жены, отроки и девы,
внемлите сии в благо вам напевы.

Никто бы и не «роптал» против церкви, если бы, как писал поэт, не «злые» раскольники-«капитоны»:

Злыя же, злыя глупы капитоны,
иже лестию творят людем споны,
предание се злобно отвергоша,
тем проклятию церкве подпадоша [149].

---

[147] Там же.

[148] ГИМ, Чудовское собр., № 301, л. 276; черновой автограф Кариона Истомина. Стихотворение содержит 46 стихов, из него С. Н. Браиловский опубликовал (с большими погрешностями) только отрывок, состоящий из 6 стихов; см.: *С. Н. Браиловский.* Указ. соч., стр. 247.

[149] Вслед за этим идет двустишие, не завершенное поэтом в данном списке и состоящее из подбора слов-вариантов. Эти наброски показывают, что работа над стихом у Кариона Истомина протекала так же, как это

Как и другие поэты-просветители этого времени, Карион Истомин отказывал своим противникам-«невеждам» в «здравых» суждениях, но тем не менее признавал их влияние опасным. В том же стихотворении он писал:

Не зря бо лестцы божией славы,
яко не имут и беседы здравы.
Тем же всяк оных капитон хранися
и злых их бесед присно удалися.

Не случайно здесь дважды говорится о «беседах» раскольников: «беседы» стали одной из основных форм литературно-публицистического творчества писателей демократического лагеря («Книга бесед» Аввакума широко расходилась в списках).

Карион Истомин затронул далее одно из злободневных социально-религиозных явлений эпохи. Среди «староверов», главным образом в крестьянских общинах, как мы уже отмечали, стали распространяться самосожжения, которые были острой формой протеста против царской политики социальных и религиозных преследований и вместе с тем становились возможными в условиях крайнего религиозного фанатизма (стремления «очиститься» огнем и спастись от наступавшего, как казалось, царства «антихриста») [150]. Протестуя против этих явлений, поэт не вышел за пределы официальной точки зрения на самосожжения. Он объяснял эти акты только обманом «народа» со стороны «капитонов»:

По сему же буди капитон ти знатен,
яко разум в нем на злобу превратен.
Лстит фарисейски все же лицемерством,
людей съжигает последним бедством.
В пустех местех храмины поставлше,
мужей, жен всяк род тамо зле собравше.
И в дни сии мног народ сожгоша,
сами лестию огня избегоша.
Не завеща богу ни един учитель
творити сего, токмо зол мучитель.

обычно имеет место у поэтов нового времени. В первом стихе данного двустишия написано: «И яко мерзко (последнее слово зачеркнуто, над ним добавлено слово «лести». — *А. Р.*) дерзнуша вещати». Во втором стихе сначала поставлены столбиком слова «рука», «десница божия», ниже — «нача», «имать», затем в строку — «их», «вас» (здесь над строкой — «гневно»), «за то поражати». Двустишие можно реконструировать так: «И яко лести дерзнуша вещати, || Рука божия нача их поражати».

150 См.: *Д. И. Сапожников.* Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII века до конца XVIII). Исторический очерк по архивным документам. М., 1891; *П. С. Смирнов.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898, стр. 53—82; *В. В. Виноградов.* О самосожжении у раскольников-старообрядцев (XVII—XX вв.). — «Миссионерский сборник», Рязань, 1917, № 1—2, Приложения, стр. 1—16; там же, № 8—9, Приложения, стр. 17—24.

По традиции поэт обращался к богу об избавлении от этого зла:

О, Христе боже, всех людей сохрани
и капитоном сих творить возбрани,
и им ко церкви даждь обращение,
да престанет их в людех смущение.

(276)

Заключительное четверостишие стихотворения очень примечательно:

Еще господства велят ся удаляти
и на все царство руце подымати.
На церковь святую хулы износили
и всех христиан бедне (так! — *А. Р.*)
отступили.

Осуждая раскольников за их призывы «удаляться» от «господства», поэт, очевидно, имел в виду те же обвинения, которые были обращены к ним во «Всенародном воззвании» Иоасафа, где, как мы видели, говорилось, что раскольники хотели избежать «холопства» и царской «службы». Карион Истомин сделал в стихотворении еще более важный упрек: по его словам, раскольники даже покушались «на все царство».

Итак, поэтическое искусство Симеона Полоцкого, его учеников и последователей Сильвестра Медведева и Кариона Истомина было привлечено ими для борьбы с демократическим движением раскола. Стихотворения поэтов, посвященные данной теме, тесно примыкали по своим идеям и содержанию к их собственным проповедям («словам») и к официозной полемической литературе вообще. В стихах так же, как и в проповедях, поэты обращались с воззваниями к «российскому народу» следовать своим «пастырям», совмещали понятия «раскола» и «мятежа», призывали «истреблять» противников «церкви» и «царства» силою царской власти и т. п. Предостерегая народ от самосожжений, писатели следовали, несомненно, гуманным целям, но в то же время они не протестовали против преследования демократического движения со стороны власти, массовых расправ, ссылок и казней его участников (в том числе казней через сожжение). Стараясь повлиять на народ, они не стремились вникнуть в его «заблуждения» и отвергали «глас народа». Подобная позиция поэтов и проповедников вполне объяснялась условиями их придворного положения. Так зарождалась своеобразная проповедь в стихах, представлявшая собой, если подойти к ней в историко-литературной перспективе, первую попытку вмешательства русской поэзии в общественную жизнь своей эпохи.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

«БОГАТСТВО» И «БЕДНОСТЬ» В ТОЛКОВАНИЯХ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в.

Укрепляющийся абсолютизм и торжество крепостного права, с одной стороны, городские восстания, крестьянская война и демократическое движение раскола во второй половине XVII в., с другой стороны, постоянно напоминали современникам о том, что растущее «богатство» одних и углубляющаяся «бедность» других влекут за собой опасные последствия. Естественно, что эти вопросы оставили свой след в литературе эпохи. Попытки обобщенного поучительного толкования отношений между «богатыми» и «нищими» осуществлялись в те времена по преимуществу не в понятиях социологического порядка, а в символах и образах традиционного и всеобщего теологического мировоззрения. Однако под прикрытием общих «религиозных одежд» часто скрывались противоположные идеи и политические тенденции. Изучение этих вопросов опирается на хорошо известную концепцию Ф. Энгельса о том, что «догматы церкви» в средние века «стали одновременно и политическими аксиомами» [1], а библейские тексты получили силу закона.

Вопросы «богатства» и «бедности» всегда интересовали древнерусских писателей и читателей. Освещение этих вопросов с древнейших времен зависело от обширного наследия византийской церковно-учительной литературы, воспринимавшейся в значительной мере через болгарское посредство и продолжавшей свое развитие в древнерусской рукописной традиции (например, «Изборники» князя Святослава, сборники «Златая цепь», «Златоструй», «Торжественник», «Измарагд» и др.) [2]. Эти вопросы так или иначе толковались и в более поздних памятниках,

---

[1] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 7, стр. 360 сл.

[2] См.: *Л. И. Пономарев*. Поучения о разных истинах веры, благочестия и христианской жизни. — «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы». Под редакцией проф. А. И. Пономарева, вып. 3. СПб., 1877, стр. IX—XIV; «К изучению древнерусской литературы. Очерки и исследования А. С. Архангельского. Творения отцов церкви в древнерусской письменности». СПб., 1888; «История русской литературы, т. 1. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1941, стр. 172, 185, 192, 213; «Изборник 1076 года». Издание подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965.

связанных с ересями и не раз возникавшей вокруг них острой полемикой (например, ереси стригольников, новгородская и московско-новгородская, учения Матвея Башкина, Феодосия Косого). Сюда относится и содержание тех споров, которые велись по поводу важнейших социально-политических, экономических и религиозных проблем в различных древнерусских церковных течениях (столкновения нестяжателей и иосифлян и др.) [3]. В XVII в. возникает повествовательная и сатирическая литература, в которой изображалось имущественное неравенство людей, горькая доля бедняков, подкупность судей и т. п. Эти темы затрагивали прямо или косвенно все более волновавшие общество вопросы «богатства» и «бедности» [4]. Они нашли свое отражение в таких, например, хорошо известных произведениях, как «Азбука о голом и небогатом человеке», «Повесть о Шемякином суде», «Повесть о Ерше Ершовиче», «Повесть о Горе-Злочастии», «Повесть о Фроле Скобееве» и др. Литература этого типа нередко показывала читателям, как резко менялась судьба ее героев в зависимости от утраты или от приобретения ими состояния (например, разорение забывшего заветы отцов «молодца» в «Повести о Горе-Злочастии» и обогащение предприимчивого Фрола Скобеева), как бедняку удавалось провести своего богатого брата («Повесть о Шемякином суде») и т. п. Однако авторы названных произведений не ставили своей целью толкование вопросов о взаимоотношениях «богатых» и «бедных» в наиболее обобщенной и отвлеченной, назидательной и публицистически целенаправленной форме. В пределах нашей работы нас будут интересовать по преимуществу развивавшиеся в литературе XVII в. попытки специального выделения темы о «богатых» и «бедных», изложения ее в обобщенном виде и той или иной ее интерпретации — религиозно-этической по форме и социально-публицистической по существу.

* * *

Для русских писателей и публицистов, чувствовавших необходимость заняться обобщенным толкованием животрепещущей

---

[3] См., напр.: *Н. А. Казакова* и *Я. С. Лурье*. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI века. М.—Л., 1955; *Г. Н. Моисеева*. Валаамская беседа — памятник русской публицистики середины XVI века. М.—Л., 1958; *Я. С. Лурье*. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI века. М.—Л., 1960; *А. А. Зимин*. И. С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958; *А. И. Клибанов*. Реформационные движения в России в XIV—первой половине XVI в. М., 1960; *Н. А. Казакова*. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.—Л., 1960.

[4] См.: «Русская демократическая сатира XVII века». Подготовка текстов, статья и комментарии члена-корреспондента АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.—Л., 1954; *Д. С. Лихачев*. Человек в литературе Древней Руси. Изд. 2. М., 1970.

социальной проблемы о «богатых» и «бедных», благодарнейшим и наиболее авторитетным сюжетом служила хорошо известная с детских лет каждому евангельская притча о богатом и Лазаре.

Как известно из евангельской легенды (От Луки, 16, 19—31), Иисус Христос рассказывает притчу, по сюжету которой некий богач «облачашеся в порфиру и виссон, веселяся на вся дни светло». У ворот его дома лежал нищий Лазарь, желавший насытиться «от крупиц, падающих от трапезы богатого». И псы, приходя, лизали «гной его». После смерти «богатый» попал в ад, а Лазарь в рай — на прекрасное ложе «праотца» Авраама. Страдая в огне, «богатый» попросил Авраама послать к нему Лазаря, чтобы тот омочил водой его язык. Авраам, назвав «богатого» своим «чадом», напомнил ему его поведение в прошлом и отклонил его просьбу, сказав, что между праведниками и грешниками в потустороннем мире утверждена пропасть, которую перейти нельзя.

Этот простой рассказ не случайно послужил основой для многих и весьма различных обработок и толкований на протяжении всего средневековья [5]. Судя по сборнику «слов» Иоанна Златоуста «Маргарит», притча о богатом и Лазаре с древних времен признавалась авторитетной и глубокой по содержанию: «. . . мнози убо и преже нас о сей рекоша притчи, мнози же и по нас егда рекут, но никто же все богатество истощити возможет. Таково бо есть богатьства сего естество» (280) [6].

В списках XII в. сохранилось незаурядное по своим литературным достоинствам «Слово Иоанна Златоустаго (в действительности ему не принадлежавшее. — *А. Р.*) [7] о втором пришествии Христове и о милостыни и о богатем и о Лазаре» [8], которое мы условно назовем «Слово о богатом и Лазаре». В отличие от лаконичной евангельской притчи, здесь красочно описывается быт богатого: «. . . кони его бели беша златом украшени и седла его позлащени, раби его пред ним текуть мьнози. . . в гривнах златых, а друзии. . . обручи и маниста носяще. . .» (550). Пир богатого поражает своей роскошью: «На обеде же многа служьба златаа и сребренаа, вино много, тетерева, гуси, лебеди, жерави,

---

[5] «Евангельская притча о богатом и Лазаре в древнехристианской церкви, как и в средние века в Византии, как и на Западе, имела обширнейшую литературу, излагавшую ее — эту притчу в прямых церковно-учительных целях. . .» (*А. И. Пономарев.* Славяно-русский пролог. Часть первая, содержащая чтения на сентябрь—декабрь. — «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы», вып. 2. СПб., 1896, стр. LIII).

[6] [*Иоанн Златоуст.*] Маргарит. М., 1641; здесь и далее листы указываются в тексте в скобках.

[7] См.: *А. И. Пономарев.* Славяно-русский пролог. . ., стр. LIV.

[8] *И. Срезневский.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. XLI—LXXX. СПб., 1876, стр. 546—554; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

ряби, голуби, кури, заяцы, елени, свиния, мяса тельци...» (там же). Богатому усердно служит множество рабов: одни слуги (видимо, повара) «сокачи работающи», другие «блюда носяще», «инии же с боязнию махающе, инии сребрени умывалница держаще ... инии же стьклянница с вином дерьжаще, и ти вси тружахуся, тщащеся единаго богатаго чрево насытити...» (там же). Так же тщательно оберегается отдых и сон богатого: слуги «готовяще ему одр... Возлежащу же ему, не могущу ему уснути, друзии ему гладят нозе, инии по лядвеям тешат его» (в варианте добавлено: «инии по плечема чишуть, инии гудуть, инии бають ему и кощунять», 551, 554). Эти выразительные описания не могли не рассматриваться читателями Древней Руси как правдивое и отрицательное по своей направленности изображение жизни крупных феодалов.

На фоне таких картин жизни «богатого» судьба бедняка представлялась особенно плачевной. Лазарь лежал «пред враты» богатого, но тот «не помилова» его: «...видяше богаты отврати лице свое, гнушаяся его». Даже «псы» оказались лучше богача: они «милосердие створиша», облизав гнойные язвы Лазаря. «Оле, велика лютость богатого!» (551), — так завершает эти картины «Слово». После смерти положение богатого и положение Лазаря, как и следует по сюжету притчи, меняются на противоположные. «Слово» заключается рассуждением, определяющим его основную идейную направленность: «О, человече! Посли богатьство во он век, въспряни убо хощеши ли, да ти богатьство не погибнет, то дай же в руки нищих, но бог есть поручник их. Аще не поручеши убогим, поручи богови. Милуа нищаго, богу дает в заим...» (552). Эта мораль не возвышалась над уровнем традиционно-христианских требований «нищелюбия» и «милостыни», но само содержание «Слова», отражавшего, по-видимому, еще раннехристианские демократические представления и обработанного на русской почве, было таково, что оно шло вразрез с тенденциями феодальной идеологии. Очевидно, именно поэтому данный памятник, известный только в трех древнейших списках, не получил распространения в древнерусской литературе более позднего времени.

В XIII—XVI вв. разработка интересующего нас сюжета в древнерусской литературе, как можно думать, почти замирает, но в XVII в. она возрождается вновь, причем с необычайной силой и остротой. Резко возросшая во второй половине XVII в. популярность притчи о богатом и Лазаре была закономерно связана с развернувшейся в это время в русском обществе классовой и идеологической борьбой.

Русское феодально-дворянское государство со все более абсолютизирующейся монархической властью провело ряд административных и церковно-идеологических реформ, которые были направлены на строгую регламентацию всей общественной жизни в интересах феодального класса, что обеспечило новое накопле-

ние богатств для феодалов и сделало неизбежным повое оскудение в народных массах [9].

Правительство и церковь стремились, с одной стороны, насадить в народе необходимое для его послушания «благочестие», а с другой, удержать своевольных феодалов от чрезмерных злоупотреблений своей властью, не отвечавших политическим задачам самодержавного государства. В этой социально-экономической и политической обстановке московский Печатный двор, по «повелению» царя и по «благословению» патриарха, предпринял все возраставшую в своих масштабах идеологически целеустремленную деятельность по изданию церковно-учительной литературы, которая была необходима для идейного воздействия на общество в желательном направлении. Тщательно отбирая, редактируя и публикуя учительные и богослужебные книги, в большинстве случаев известные ранее в более или менее разнотипных рукописных списках, а иногда и вновь переведенные с греческого языка, царское правительство и государственная церковь стремились создать единый и незыблемый фонд книжности, обеспечивавшей им повсеместное и быстрое распространение официально санкционированного средневеково-христианского наследия как испытанного идеологического оружия, поставленного теперь на службу современности [10].

Среди публикуемых Печатным двором церковно-учительных материалов значительное место занимала и притча о богатом и Лазаре, которой, очевидно, придавалось важное значение. Поучительные ссылки на эту притчу, ее краткое изложение или подробный разбор содержатся, например, в «Маргарите» (1641), «Евангелии учительном» (издания: 1629, 1633, 1639, 1652, 1681 гг.), «Евангелии с толкованием» Феофилакта Болгарского (1649 г.; 176, 277—279), «Прологе» (1643), «Книге о вере» (1648 г.; 86 об.), «Слове» Григория Назианзина «О нищелюбии», помещенном Епифанием Славинецким в его сборнике переводов с греческого (1665 г.; 73—81 об.), в предисловии самого Епифания к изданию «Библии» (1663 г.; 2). В киевской старопечатной книжности притча о богатом и Лазаре фигурировала еще ранее в издании «Бесед» Иоанна Златоуста (1632 г., 1202, 2810), а затем в книге Иннокентия Гизеля «Мир с богом человеку» (1669 г.; 230) и т. п.

Казалось бы, евангельская притча должна была бы излагаться и поясняться более или менее одинаково во всей этой церковно-учительной литературе. Однако это было не так. Сама

---

[9] См.: *Б. Д. Греков.* Краткий очерк истории русского крестьянства. М., 1958, стр. 227; *он же.* Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII в., кн. 2. Изд. 2. М., 1954, стр. 377, 390; сб. «Русское государство в XVII веке». М., 1961.

[10] Наиболее полное и точное описание изданий этого периода см.: *А. С. Зернова.* Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI—XVII вв. Сводный каталог. М., 1958.

разнотипность толкований притчи лучше всего может свидетельствовать о различной социальной-публицистической направленности этих толкований.

Вполне естественно, что охарактеризованное выше «Слово о богатом и Лазаре» в силу своего весьма критического отношения к «богатому» вообще не попало в состав поучений на эту тему, хотя оно и считалось принадлежащим высочайшему церковному авторитету, Иоанну Златоусту. Но в упомянутый сборник «Маргарит» вошло пять обширных «слов» Златоуста, посвященных данной притче (227—305), в которых она предстала перед русскими читателями XVII в. в наиболее развернутом виде. Уже предисловие к этому сборнику извлекало из «слов» Златоуста и подчеркивало их основную и наиболее желательную для официозных издателей идейную тенденцию: Златоуст, по словам предисловия, «пишет о богатаго суровстве и о нищаго Лазаря благодарном терпении» (2 об.) В «словах» Златоуста на основе сюжета притчи была создана длинная цепь последовательных нравственных рассуждений, религиозная окрашенность которых не была еще чужда демократическим устремлениям ранней христианской проповеди.

В «Маргарите» рассказывается о том, как «богатый» нравом своим «зверя всякаго свирепство» (236) превзошел, показал образцы «безчеловечества» (248 об.). Лазарь же, напротив, «в нищете не озлобися» (249). В итоге оказывалось, что в нравственном отношении Лазарь был «всех богатейши, той же (т. е. «богатый». — *А. Р.*) всех бе убожайши» (259 об.). Проповедь нищелюбия и милостыни сопровождалась здесь утверждением того, что нищета не отторгает человека от добродетели. Значение притчи, по словам «Маргарита», в том, что она «доволна есть подати лечбы: богатыя бо уцеломудряющи, убогия же утешающи...» (282). Подобные рассуждения были весьма авторитетны для средневекового сознания и служили отличным материалом для позднейших переработок. Эти переработки интересующей нас темы неоднократно возникали именно вследствие того, что раннехристианский нравственный пафос Златоуста, при всем уважении к его имени, уже не отвечал социальным идеям развивающегося феодального общества.

Следующий шаг в толковании притчи делает популярный в Древней Руси славяно-русский «Пролог». Помещенное здесь (на 11 июня) сравнительно краткое «Слово от евангелия, еже от Луки, о богатем безименнем и о убозем Лазаре» сразу начинается феодально-поучительной сентенцией: «Богатии милостиви будите ... убозии же, хваляще бога, терпите скорби...» (406) [11]. Характеристика быта «богатого» все же не утрачивает еще своей выразительности: «в багряницу облачаяся», он «всегда

[11] Пролог (вторая половина), март—август. М., 1643; здесь и далее листы указываются в тексте в скобках.

на трапезе многа брашна имея, и чаши кованы, и пиры по вся дни» (там же). Но в «Прологе» уже более определенно, чем в «Маргарите», подчеркивается безропотное поведение Лазаря: «В таковых же сый бедах, Лазарь ниже поропта, ниже похули немилосердие богатаго и безчеловечие и скупость» (406 об.). Перемена положения «богатого» и Лазаря после их смерти излагается в «Прологе» как объективное восстановление справедливости. Авраам объясняет это «богатому» даже с некоторым оттенком терпеливого сочувствия к нему: «Не рече немилостиве и злосердне, но веща: «Помяни, яко ты в животе за малое добро много прия обилие и славу, а Лазарь за малыя грехи злая претерпе. Ныне же (Лазарь. — *А. Р.*) утешаетъся, а ты в пламени жгомь еси» (там же). Характерное признание за богатым «малого добра», а за Лазарем «малых грехов» открывало возможности для дальнейших изменений в оценках обоих персонажей притчи. В «Прологе» подчеркивалось обобщенное значение данного сюжета, уже заложенное, будто бы, тем, что, по притче, «богатый» нигде не назывался по имени: «То где имя богатого, нигде бо в писании несть обрести, но на всех богатых скупых слово се. Колику име славу и богатьство, а ни имени ему несть» (406) [12].

Радикальное толкование притчи предлагало древнерусским читателям «Евангелие учительное», составленное (в 894 г.) болгарским епископом Константином на основе обработанных поучений Иоанна Златоуста и некоторых других «отцов церкви» [13]. В этой книге «богатый» сначала развенчивается в силу своих злоупотреблений. Он «о блуде и пияньстве упражняшеся», пищу же «во чрево свое, яко во всеприятелище, гортанною пропастию вметаше» (297 об.) [14]. Но само по себе богатство не объявляется источником несправедливости. Оказывается, «блажени же суть и богатии, иже в беды и напасти впадающе, и случающаяся нам злая крепко терпят...» (298 об.). Далее восхваляется Лазарь. Однако если в «Маргарите» при характеристике Лазаря преобладали мотивы участия к бедняку и особенно утверждения его внутреннего достоинства, то в «Евангелии учительном» еще в большей мере, чем в «Прологе», на первый план выдвигается безропотная его покорность: «Нищий же Лазарь толикая стражда, и в толиких злых не похули, ни стужи си, ниже поропта, ниже

---

[12] В «Евангелии с толкованием» (М., 1649) дается пояснение: «...разумей, что ради не именова господь богатаго именем, нищаго же Лазарем именует, не бе бо достоин от бога именоватися... нищаго же именем поминает: праведных бо имена и в книги живота пишутся...» (176).

[13] См.: «К изучению древнерусской литературы...», стр. 59—62; *Алексей Родосский*. Описание старопечатных и церковно-славянских книг, хранящихся в Библиотеке С.-Петербургской духовной академии, вып. I. СПб., 1891, стр. 246—247.

[14] «Евангелие учительное». М., 1652; здесь и далее листы указываются в тексте в скобках.

уничижи богатаго о пищи ... ниже промышление божие укори, но многою мудростию терпяше» (297 об.—298). Это рассуждение вполне отвечало требованиям феодального общества. Далее следует недвусмысленное разъяснение плодотворности «терпения» Лазаря: именно за это («сего ради») после смерти душу его взяли ангелы. Напротив, «аще убо бы роптал, и хулник был, не бы толицей славе сподобился...» (там же). Затем следует прямая угроза, обобщающая идейную целенаправленность всей проповеди: «Елице же нищии роптатели и хулницы и стужающии си и зле приемлюще нищету, не токмо от таковыя славы праведных отпадут и погрешат, но и вечным томлением и мукам предани будут» (298 об.).

Таковы были три основных способа толкования притчи о богатом и Лазаре, распространенных в печати и предложенных русскому обществу в своих, так сказать, классических образцах: религиозно-нравственный пафос «Маргарита» перемежался сравнительно нейтральным церковно-учительным изложением «Пролога», которое сменялось суровой к беднякам идейной целеустремленностью «Евангелия учительного».

* * *

Что же могла предложить русскому читателю второй половины XVII в. современная ему литература в области обобщенного и поучительного толкования проблемы «богатства» и «бедности» на примере притчи о богатом и Лазаре? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно предварительно рассмотреть те общие идейные тенденции, которые наметились в эту эпоху в проповеднически-публицистической литературе.

Издававшиеся в середине XVII в. церковно-учительные книги в силу небольших тиражей и высокой цены, а также в силу недостаточной грамотности широких народных масс, служили не столько материалом для самостоятельного чтения, сколько источником для устной проповеди духовенства. Это почти неизбежное посредничество проповедника между книгой и слушателями создавало новые и подчас непредвиденные церковными «властями» обстоятельства и возможности в деле идеологической пропаганды. В XVII в. само духовенство переживало все более усиливающийся процесс социального расслоения, материального, идейного и иерархического размежевания князей церкви вместе с их окружением, сближавшихся с крупными светскими феодалами и царским двором, с одной стороны, и массы задавленных налогами сельских и посадских представителей духовенства, сближавшихся по своему зависимому положению с народом, — с другой. Этот процесс был обострен начавшимся в середине века общественно-религиозным движением раскола. В связи с этими социальными явлениями возникли такие идеологические условия, при которых одни и те же традиционные и официально одобренные

церковно-учительные материалы могли получить и действительно получили различное и даже взаимно противоположное идейное толкование.

В 40—50-х годах XVII в. в России был восстановлен заглохший еще в XV в. обычай чтения церковной проповеди на различные религиозные, нравственные, а вместе с тем и социальные темы. Проповедь начала культивироваться в образовавшемся при царском духовнике протопопе Стефане Вонифатьеве[15] кружке («братии») активных представителей среднего провинциального духовенства. При помощи этой «братии» царь Алексей Михайлович и Стефан Вонифатьев намеревались первоначально противостоять влиянию иерархов церкви и начать серию реформ по внедрению «благочестия» в народные массы. Задача их состояла, в частности, в том, чтобы направить стихийно возникавшую среди провинциального духовенства проповедь в желательное умеренно-охранительное идейное русло. Не случайно деятельный помощник Стефана Вонифатьева и будущий учитель Аввакума нижегородский протопоп Иван Неронов еще до своего переселения в Москву вынес проповедь за пределы церкви, прямо в народную толпу: он «хождаше по стогнам града (Нижнего Новгорода. — *А. Р.*) и на торжищи, нося с собою книгу... Иоанна Златоустаго, именуемую «Маргарит», возвещая всем путь спасения...»[16] (в этой книге, как мы помним, было пять слов о богатом и Лазаре).

Заслуги Ивана Неронова как проповедника получили высокую оценку: с одобрения царя Алексея Михайловича он был переведен в московскую Казанскую церковь, стоявшую «на Красной площади... посреди торжища... и мног народ по вся дни непрестанно в ней бывает». Ораторский стиль Неронова сочетал доступность и эмоциональность: когда он «прочитавше народу святыя книги, тогда бываху от очию его слезы, яко струя, и едва в хлипании своем проглаголываше слово божественнаго писания; сказоваше же всякую речь с толкованием, дабы разумно было всем християном»[17].

Церковные реформы патриарха Никона (1652—1656) и период его политической диктатуры, с одной стороны, и разраставшийся демократический протест против реформ в виде движения раскола, с другой, существенно изменили характер и назначение развивающейся проповеди, которая под влиянием этих событий стала приобретать публицистический характер и члениться на два различных направления.

---

[15] См. о нем: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963, стр. 219—220.

[16] «Материалы для истории раскола за первое время его существования», т. I. Под редакцией Н. Субботина, М., 1874, стр. 258; далее «Материалы...».

[17] Там же, стр. 275—277

Аввакум впоследствии вспоминал в «Житии», как он в своей ожесточенной борьбе с никоновскими реформами, возвращаясь из сибирской ссылки, «по всем городам и по селам, во церквах и на торъгах кричал, проповедая слово божие, и уча, и обличая безбожную лесть» (160); «не почивая, аз, грешный, прилежал, — писал он, — во церквах, и в домех, и на распутиях, по градом и селам, еже и в царствующем граде, и во стране Сибиръской проповедуя и уча слову божию...» (143).

Если первоначально демократическая проповедь Ивана Неронова вызывала поощрение со стороны правящих кругов, то с началом раскола такая проповедь стала вменяться в преступление. Когда после ссылки Неронова (в 1653 г.) Аввакум демонстративно вышел со своей проповедью из стен Казанской церкви, на него сразу же последовал донос: «Аввакум чел поучение на паперти... а он... лишние слова говорил, что и не подобает говорить» [18]. Вскоре, после окончательного ухода Аввакума из церкви и неслыханного правонарушения, состоявшего в перенесении им церковной службы и проповеднической деятельности в «сушило» (сарай), он был арестован и сослан в Сибирь.

Уже с начала 50-х годов зарождавшаяся демократическая проповедь была подвергнута критике со стороны своего содержания и стиля. Представители школьно-риторической учености, просвещенные киевские монахи, приглашенные правительством в Москву, стали выражать свое крайнее неудовольствие по поводу этой проповеди. В одном доносе (1650) говорилось, что киевские старцы «всех укоряют и ни во что ставят благочестивых протопопов: Ивана (Неронова. — *А. Р.*) и Степана (Вонифатьева. — *А. Р.*) и иных: враки-де они вракуют, слушать у них нечего ... учат де просто, ничего не знают, чему учат» [19]. Между тем, по отзывам представителей демократических кругов, именно эта «простота» учения новых русских проповедников составляла их заслугу. Так, в «Житии» Ивана Неронова подчеркивалось, что он еще в период своего нижегородского служения «толковаше всяку речь ясно и зело просто слушателем простым» [20]. Впоследствии, в челобитной царю (1664), Аввакум отмечал, что Стефан Вонифатьев «не в хитрословии бо силен был, но в простоте сердца» (733) [21], он почитал Стефана ради «негордаго учения» его (724).

С приходом патриарха Никона к власти характер проповеди в государственной церкви начинает меняться и господствующее положение занимает проповедь традиционно-учительная, укра-

---

[18] Там же, стр. 29.

[19] См.: *Н. Каптерев.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов, вып. I. М., 1887, Приложения, стр. 145.

[20] «Материалы...», т. I, стр. 257.

[21] «Памятники истории старообрядчества XVII в.», кн. I, вып. 1. — РИБ, т. XXXIX. Л., 1927; здесь и далее столбцы указываются в тексте в скобках.

шенная схоластической риторикой. Это направление проповеди, еще мало изученное, опиралось на ту же учительную литературу, издававшуюся Печатным двором, и на литературный опыт украинских и белорусских проповедников [22]. Несомненно, это направление проповеди было представлено высокими образцами красноречия, привлекавшего слушателей. Так, сам Никон, будучи еще новгородским митрополитом, по словам современников, был «боговдохновенною беседою украшен, и глас его благоприятен», он имел обычай «во дни недельныя... народа слову божию учити, его же для сладостнаго поучения мнози от дальних приходов» приходили [23].

В особенно благоприятных условиях развивалась придворная учительно-проповедническая литература, так как только она получила возможность печатного распространения. Симеон Полоцкий уже в 1668 г. опубликовал отдельной книжкой два своих поучения, за которыми последовали (посмертно) другие его крупные издания «Вечеря душевная» и «Обед душевный» [24].

Есть основания полагать, что два обозначившихся направления русской проповеди в середине XVII в. различались не только степенью «высоты» или «простоты» стиля, но также различным освещением тех или иных актуальных для современников этических проблем, за которыми нередко скрывались проблемы социальные. Образцы проповедей 40—50-х годов XVII в., например проповедей Ивана Неронова или Никона, до нас не дошли, но образовавшиеся в этот период два направления проповеднической литературы получили развитие в сохранившихся памятниках последующих двух десятилетий. Ярче всего эти два направления проповеди проявились в творчестве уже названных писателей, Симеона Полоцкого и Аввакума.

* * *

Оба писателя живо интересовались вопросами «богатства» и «бедности», понимали, очевидно, значение этих вопросов, занимались их интерпретацией в свете христианско-этических воззрений, но насыщали свои толкования различным содержанием.

В «Предисловии ко благочестивому читателю», открывавшем стихотворный сборник «Вертоград Многоцветный», Симеон По-

---

[22] См.: *К. В. Харлампович.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, т. I. Казань, 1914, стр. 420—430; *В. Попов.* Симеон Полоцкий как проповедник. М., 1886.

[23] *И. Шушерин.* Известие о рождении, воспитании и житии св. Никона. М., 1871, стр. 13.

[24] *Симеон Полоцкий.* Два поучения: 1) О благоговейном стоянии во храме и 2) О еже... не пети бесовских песней и не творити игр... паче же не ходити к волхвам и чародеем. М., ок. 1668; *он же.* Поучение о благоговейном стоянии во храме. Изд. 2. М., 1668; [*он же*]. Обед душевный. М., Тип. Верхняя, 1681; [*он же*]. Вечеря душевная. М., Тип. Верхняя, 1683.

лоцкий дал четкую формулировку своего понимания этих вопросов. Он писал: «Обрящет зде благородный и богатый врачевства недугом своим: гордости смирение, сребролюбию благорасточение, скупости подяание...» Далее автор обращался к «нищим» читателям: «Обрящет худородный и нищий своим недугом целебная: роптанию терпение, татьбе трудолюбие, зависти тленных презрение» [25]. Обращение к читателям, сделанное Симеоном, отличалось от обычных церковно-учительных рассуждений о «богатых» и «бедных» ясностью своей социально-сословной ориентации. Все читатели разделялись автором на две группы: к первой относились «благородные и богатые», несомненно представители высших феодальных сословий, ко второй — «худородные и нищие», представители низших сословий. Положение этих групп читателей представлялось Симеону равноценным в том смысле, что и «благородные» и «худородные» нуждались в исцелении («врачевстве») своих пороков, связанных с их имущественным положением (богатством или нищетой). В качестве отрицательных качеств первой группы читателей («богатых») выделялись «гордость» «сребролюбие», «скупость», второй группы — «роптание», «татьба» (разбой), «зависть». Нет сомнений в том, что для феодально-дворянского общества признаки второй группы представлялись наиболее опасными. Но Симеон, по-видимому, достаточно хорошо понимал, что такие признаки поведения «худородных», как «роптание» и «татьба», были следствием их чрезмерного угнетения со стороны «благородных». Поэтому в стихотворении «Лакомство», помещенном в этом же сборнике, он дал конкретную иллюстрацию к указанным им в предисловии порокам богачей, прежде всего — скупости и стяжательству. Ссылаясь на притчу о богатом и Лазаре, он указал, что скупцы даже не хотят смотреть на бедняков:

Не могут бо оныма на нищих возглядати,
воеже просящым ничесоже дати.
Яко богачь Лазаря никогда смотряше,
иже пред домом его при вратех лежаше.

Поэт обличал скупых, которые даже «не слышат гласа сирых»:

Едино речение «на!» могут слышати,
а еже «дай!» во уши не любят впущати [26].

В своем сборнике проповедей «Обед душевный» Симеон Полоцкий тоже порицал «сребролюбцев», которые не милуют «ни-

---

[25] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., 1953, стр. 207.
[26] Там же, стр. 65.

щих»[27]. «Суху име руку, — писал Симеон, — он богач немилосердый, иже к нищему Лазарю не простирающе ея с хлебом» (177). Он осуждал не столько богатство само по себе, сколько порочные свойства «богатого», которого он называл «окаянный скупец» (там же).

В стихотворении «Казнь за сожжение нищих», посвященном традиционному в средневековых литературах сюжету, Симеон писал, что епископ Могунтийский был сурово наказан богом за свою расправу над «нищими». Обращенная к читателям мораль гласила: «Сия слышай, ко нищим милостив творися»[28].

Гуманная проповедь Симеона, развивавшаяся в стихах и в прозе, не достигала необходимой обличительной остроты потому, что она отличалась отвлеченным характером. В ряде случаев Аввакум касался тех же самых тем и опирался на ту же христианско-этическую тенденцию, но его проповедь была более конкретной и действенной, она обостряла те конфликты, которыми была чревата тема о «богатстве» одних и о «нищете» других.

Аввакум постоянно призывал своих последователей к «подвигу» в борьбе за «старую веру», за «правду». Он горячо одобрял готовность к мученичеству за свои убеждения и сам всегда подавал пример этому. Но, когда он задумывался над возможностью приложения своих идей к реальной жизни, эти размышления подводили его к достаточно трезвой оценке действительности. Аввакум не раз признавал, что истинных («избранных») «подвижников» встречается мало («малое стадо»). Большинство же обычных людей — «народа християн», как он говорил, не так уж охотно пойдет на добровольные страдания и далеко не всегда решится положить свою «душу» за «истинную веру»: «Ни, ни, — не токмо душа ‹своя›, но и з женою и детми разлучитися не хощет ... но и двора своего и имения лишитися не хощет правды ради...» (387). Но в этой оценке обычного поведения людей Аввакум подмечал весьма характерное обстоятельство. Богатые люди, по его наблюдениям, значительно больше бедных дорожили своим благосостоянием. Для иллюстрации своей мысли Аввакум развивал традиционную тему «нищелюбия» в конкретно-бытовых образах. Состоятельный человек «не токмо всего имения» не хочет лишиться, «но и копейки целыя нищему ... жалеет дати, но денежки на смену (т. е. для сдачи. — *А. Р.*) просит!» (там же). Так исподволь в тематику поучения Аввакума начинали вплетаться социальные мотивы. Далее мысль автора приобретала еще бо́льшую отчетливость: хуже всех поступал человек богатый: «А ин сто рублев имеет, а нищему глаголет: «Бог пошлет!» (388). Смысл этих рассуждений Аввакума ближе всего отвечал умозаключениям представи-

---

[27] См.: [*Симеон Полоцкий.*] Обед душевный, л. 103, 177, 372—378; далее листы указываются в тексте в скобках.

[28] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 52.

телей современной ему русской демократической сатиры. Так, в «Азбуке о голом и небогатом человеке» говорится: «Люди богатые живут славно, а голенких не ссужают, себе денги копят», или: «Люди, вижу, что богато живут, а нам, голым, ничево не дают» [29].

Поведение богача, по словам Аввакума, было предельно лицемерным. Отказав бедняку в «милостыне» и придя в церковь, он внешне вел себя, «яко сущий христианин». Как и все христиане, он призывал к себе «милость» божию. Вот здесь-то и наступал тот критический момент, когда появлялась возможность беспощадного разоблачения богача, которого, по мнению Аввакума, нельзя считать настоящим христианином. Резко меняя тон изложения, автор гневно восклицал: «Лицемер! Богатого онаго исчадие (т. е. последователь «богатого» из евангельской притчи. — *А. Р.*), иже облачешеся в порфиру и виссон, веселясь на вся дни светло» (там же.).

Взгляды обоих писателей, до сих пор в известной мере сходные, начинали резко различаться, когда Симеон и Аввакум пытались связать свои представления о богачах и бедняках с некоторыми явлениями общественной жизни. «Гордость» богачей, как мы видели, Симеон стремился излечить, заменив ее «смирением». Он протестовал против бесчеловечного угнетения «бедных», которых стригут, как овец, причем «режут днесь волну, и кожу и тело». Однако в этом же стихотворении («Начальник») поэт указывал, что «подданные» должны исполнять свои обязанности «не ропчюще» и знать свой «долг»:

Подданнии же долг свой да воздают,
господы своя хлебом да питают [30].

Противопоставляя «гордость» «смирению», Аввакум рассуждал совершенно иначе. Он постоянно обличал «гордых», «объястливых» и «тучных» феодалов. В «Книге толкований и нравоучений» Аввакум предложил очень интересное изображение взаимоотношений единоверных «братьев» — «гордого» и «смиренного»: «...гордый и величавый, и самомнимый тщится раззорить, убить единоверного и брата, яко врага, оклеветать и на смерть предать» (481). Он даже «ушима не хощет слышати» о смиренном, и если бы было возможно, «он бы жива его поглотил» [31]. «Смиренный» же, «миленькой», к «гордым» — «ко псам хлебом да солью противится» (там же). Здесь символические толкования Аввакума обнаруживают свою зависимость от действительности. «Гордые» бросаются на «брата» (как «псы»):

---

[29] «Русская демократическая сатира XVII века», стр. 31, 32.

[30] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 13, 12.

[31] Точно так же рисовал Аввакум в «Житии» свои собственные отношения с воеводой Афанасием Пашковым: он бы «жива бы меня проглотил, да господь не выдаст!» (157).

«Грызут ево гордыя, поваля, и как нужа пристижет, так к нему же бегут...» (482). Зачем же «смиренный» им понадобился? Оказывается, именно он кормит «гордых»: «он, сам не съедши, пихает им в горло, яко псам. Дондеже ядят, и оне ево блажат: миленькой, кормилец наш! А как съели и выс..ли, тако и опять бл..ин сын и сукин сын стал. Горе ему, бедному, с ними живучи!» (там же). Если у Симеона «кормление» господ «хлебом» понималось как исполнение «долга», то у Аввакума давалось гротескное изображение жестокой зависимости «кормильца» от его «гордых» притеснителей.

Наиболее обобщенное изложение темы «богатых» и «бедных» нашло свое место у Симеона Полоцкого и у Аввакума при толковании ими притчи о богатом и Лазаре.

В сборнике «Обед душевный» Симеон Полоцкий занялся тщательным разбором этой притчи. Особенное внимание он обратил на первую часть притчи, где речь шла о взаимоотношениях богатого и Лазаря в их «земной» жизни. Богач — «человек безчеловечный», он был богат «златом и сребром, купно же и грехами» (373), он был подобен псу, «понеже, яко пес, внегда лежати ему на сене, сам не яст его и овце алчющей ясти не попущает...» (там же). Впрочем, этот басенно-литературный мотив далее картинно опровергался в отношении поведения богатого, который отнюдь не заслуживал упрека в том, что «сам не яст». Напротив, богач «от объядения отрыгаше» и «сладким вином упивашеся» в то время, когда Лазарь только «крупиц алкаше» и «студены воды лишашеся» (375 об.). После смерти обоих, как и следовало по притче, произошла мгновенная перемена их состояния: «Оле изменения! Богатый обнища, нищий обогате...» (там же).

Переходя к толкованию притчи, Симеон стремился к определенному идеологическому обобщению своей темы. Он настойчиво и красноречиво увещевал своих «слушателей»: «да не како поработит вас Мамона и златыми оковы окует сердца ваша». Для него «лихоимание» (служение «Мамоне») равносильно «идолослужению» (374). «Не радуйтеся множеству богатств, — предупреждал Симеон, — да не погрузят вас тяготою своею, якоже корабль на мори купль множеством погружаем бывает» (378). Только ладья, освобожденная от излишнего груза богатств, «доплывает до пристанища вечности безвредно» (там же). Эти толкования имели своей целью призвать феодалов к разумному, по мнению придворного писателя, ограничению «лихоимания», что отвечало бы и требованиям традиционной христианской этики и объективным интересам феодально-дворянского государства. Дальнейший ход мысли Симеона показывает, что он неуклонно стремился к укреплению идеологических основ тех феодальных слоев общества, которым служил. При переходе от отвлеченно-этических рассуждений к практическим наставлениям своих «слушателей» Симеон постарался избежать возможного обострения взглядов на проблему взаимоотношений «богатых» и «бедных».

Для этого он сначала обобщил свои выводы, следовавшие из анализа притчи, присвоив всем беднякам нарицательно объединяющее их имя «Лазарей» (приведенное им во множественном числе), а затем в заключительном рассуждении откровенно выразил феодально-охранительные идеи.

Советы автора «богатым» остались вполне традиционными, отвечавшими сентенциям церковно-учительной литературы: «богатые» не должны допускать такого положения дел, чтобы пришлось «на гноищи нищым Лазарем истлевати» (377 об.). Наставления Симеона «бедным» существенно изменились. Именно эти наставления определяли социальный смысл его взглядов: «Вы же, нищии и беднии, болнии и печалнии, не отчаивайтеся во скорбех ваших: не отревает вас господь, но яко злато огнем чистит, яко древо утребляет, яко врачь сечет, режет, палит и гладом смиряет» (378). Это красочное обоснование якобы непреложной необходимости народных страданий, субъективно убедительное для аскетических воззрений автора, объективно не могло не выйти за пределы той риторической формы изложения, в которую оно было искусно заключено. Перед читателем вставал образ бога, далеко отошедший от привычных евангельских представлений, но зато весьма напоминающий образ беспощадного феодала, который «режет», «палит» и «гладом смиряет» зависимых от него бедняков. Этот яркий образ понадобился Симеону для того, чтобы преодолеть напрашивавшиеся из предшествующих его рассуждений выводы о пороках «богатого», подготовить заключительную мораль проповеди, которая была призвана ликвидировать конфликт, заложенный в основе сюжета притчи, и рекомендовать современникам приемлемые, как казалось автору, условия социального объединения и мира: «Аще к слову сице конец полагаю: богатии о богатом помышляйте, жития его гонзайте, Лазари любите, в добродетели богатитися, да небесное и нетленное наследите богатство» (там же). Не предлагая в этом правоучении «богатым» чего-либо существенно нового, Симеон вновь заострил все свое внимание на поучении «бедным». «Нищий, — продолжал он, — Лазаря помышляйте, терпение храните, благодарни бывайте...» (там же). Старый церковный тезис о «терпении» бедняков оснащался здесь требованием выражения с их стороны «благодарности» (очевидно, богу) за свою несчастную судьбу. Отсюда и возникала, по мнению автора, возможность всеобщего примирения, даже духовного братства: «да тако купно богатии и нищии, яко братия, истиннейшаго Авраама наследите лоно...» (там же). Конечно, это полное примирение «богатых» и «бедных» мыслилось автором уже за пределами «земной» жизни.

Таким образом, проповедь Симеона Полоцкого, посвященная проблеме «богатства» и «бедности», сохраняла все признаки традиционно христианского толкования этой темы и в то же время вполне отвечала его положению придворного писателя, публи-

циста, учителя. Аввакум предлагал своим читателям-современникам другое толкование притчи о богатом и Лазаре. Он неоднократно касался этой темы, но особенно подробно раскрывал ее в «Книге бесед», в заключительной десятой «беседе» «О наятых делателях», написанной около середины 70-х годов XVII в.[32]

К проблеме «богатства» и «бедности» Аввакум подходил с позиций того «плебейского» аскетизма, который был характерен для первоначального этапа движения раскола (вторая половина XVII в.) и который, по мысли Ф. Энгельса, «мы обнаруживаем во всех средневековых восстаниях, носивших религиозную окраску, и в новейшее время на начальной стадии каждого пролетарского движения»[33]. Аскетическая проповедь Аввакума принципиально отличалась от аскетической проповеди представителей господствующей церкви потому, что она приобретала демократический характер и была направлена против феодалов.

Для Аввакума образ богача-современника, который, как отмечалось выше, не хотел подать «нищему» и «копейки», и образ «богатого» в притче сливались воедино. Осудив поведение богачей, он принимался за истолкование евангельского текста. Поведение богатого, свойственное ему в «земной» жизни, как и полагалось по сюжету, резко изменилось после его смерти. Аввакум писал: «Видите ли, братие, како смири его мука? Преже даже пред очима не видел Лазаря гнойна, а ныне зрит издалеча, и мил ся деет ко Аврааму, а Лазарю говорить сором, понеже не сотворил добра ничтоже» (389). Перемена в поведении некогда заносчивого богача объяснялась здесь не только его мучениями в адском огне. Она получила и психологическую мотивировку: богатый, заискивая, обращался к Аврааму, так как ему было стыдно обратиться к Лазарю непосредственно.

Вместо традиционно-риторической морализации данного сюжета, принятой в церковной литературе, Аввакум ввел в свое изложение излюбленный им прием реально-бытовой материализации повествования. Прерывая поучительно-повествовательное раскрытие темы, автор от своего лица обращается сначала к читателю, а затем и к «богатому» (находящемуся уже в аду), как будто бы к живому человеку. Он принимает на себя обязанности морального судьи богача и защитника Лазаря, обрушивает на «богатого» поток своих просторечных укоров, которые звучат как обвинения в адрес феодалов: «Возми, — пойдет Лазарь в огонь к тебе с водою! Каков сам был милостив! Вот твоему празднеству отдание!» (там же). Притча как бы оживает, сюжет ее драматизируется, автор врывается в него как действу-

---

[32] По датировке П. С. Смирнова, эта беседа была написана Аввакумом в пустозерской тюрьме еще при жизни царя Алексея Михайловича (ум. 29 января 1676 г.), что существенно для понимания ее идейного содержания; см. РИБ, т. XXXIX, стр. XXVIII—XXIX.

[33] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Сочинения, т. 7, стр. 377.

ющее лицо, обращающееся одновременно и к персонажам повествования и к своим читателям-современникам.

Рисуя аллегорические картины взаимоотношений «богатого» и Лазаря, Аввакум утверждал, что Лазарю совершенно незачем идти в огонь ради облегчения участи своего бывшего притеснителя. Богач вообще не заслуживал милосердия. Обличение «богатого» развивается автором ясно и убедительно для широких кругов читателей. «Любил вино и мед пить, — упрекает его Аввакум, — жареные лебеди, и гуси, и рафленые (фаршированные. — *А. Р.*) куры: вот тебе в то место жару в горло...» (390). Начитанные современники Аввакума могли вспомнить при этом приведенные выше фрагменты из «Слова о богатом и Лазаре» (на пиру: «вино много, тетерева, гуси, лебеди» и т. д.), а люди несведущие могли непосредственно соотнести эти описания с жизнью феодалов. Объединяя давние реминисценции христианско-учительной литературы с бытовой реальностью, Аввакум привлекал здесь к своему образному толкованию евангельской притчи те же самые осудительные признаки поведения «богатого», при помощи которых он постоянно обличал своих современников — духовных и светских феодалов. Точно так же, например, он пояснял причину отхода князя И. И. Хованского от раскола: «Рафленые куры да крепкие меды как покинуть?» (929).

В церковно-учительной литературе возникал вопрос о том, почему в данной притче «праотец» Авраам, осуждая «богатого», все же называл его «чадом»? Проповедники обратились к толкованию этого обстоятельства, зафиксированного каноническим евангельским текстом (Авраам: «Чадо, помяни, яко восприял благая твоя в животе твоем...» — От Луки, 16, 25), именно потому, что оно давало им возможность смягчить отрицательные оценки «богатого», перейти к рассуждениям о желательном примирении сторон и по существу ослабить социальное звучание притчи. Так, «Евангелие учительное» прямо призывало к тому, чтобы освободить «богатого» от дальнейших упреков: «Разумеем убо патриархову (т. е. Авраама. — *А. Р.*) благостыню. Не рече ему (т. е. «богатому». — *А. Р.*) безчеловечне и сурове — «не стыдиши ли ся, не срамляеши ли ся, человеколюбие ныне воспоминаеши и милование и утешение». Ничто же от сих рече праведный Авраам, но «чадо» нарицает и ‹его›... Доволно убо есть ему и томление и муки» (301). Таким образом, «богатый» уже вызывал снисхождение к себе. В отличие от этого, древнее «Слово о богатом и Лазаре», не возражая против того, чтобы Авраам «умильным образом» называл богатого «чадом», протестовало против именования самого Авраама «отцом» со стороны «богатого»: «Како отца нарещаеши Авраама? Не створи еже бе лапо сынови творити. Он бо отец есть живущим на свете, несть бо ни коего же общениа тьме к свету (т. е. ада с раем. — *А. Р.*). Ни зови его отцем, ты бо немилостивому своему образу сын тьмы и геены есть» (552).

В своих толкованиях Аввакум шел еще дальше. Он в принципе отвергал всякое сочувствием по отношению к «богатому», рвал с ним все связи духовного родства и, нисколько не считаясь с авторитетом евангельского текста, гневно заявлял: «Я не Авраам, — не стану чадом звать: собака ты!» (390). Здесь конфликт притчи обострялся до предела и возникшее противоречие решалось автором в духе истинно «мужицкого» бунта против церковно-учительной морали, выводимой обычно из данной притчи. С откровенным сарказмом Аввакум писал: «Полно-тко милостивая душа, Авраам-от миленькой, — «чадом» зовет, да разговаривает бытто с добрым человеком. Плюнул бы ему в рожу-ту и в брюхо-то толстое пнул бы ногою!» (там же). Казалось бы, здесь вольная интерпретация евангельской притчи достигла своего апогея. Но Аввакум шел еще далее: он стремился, как мы бы сказали, к социально-политической конкретизации своего рассказа.

Симеон Полоцкий старался исправлять «злые» нравы, но всегда избегал при этом политической или персональной направленности своей проповеди, в особенности применительно к высшим сановникам государства. Он сам предупреждал «слушателей» о том, что имеет в виду адресовать свои упреки «не в лице убо чие-либо, сие не буди нам дерзати, но обще» [34]. Аввакум же, наоборот, всегда старался направить свои гневные обвинения прямо против высших лиц государства. «Дерзаю паче человека» (472), — писал он о себе, обличая царя Алексея Михайловича. Это глубокое различие между характером публицистики обоих писателей сказалось и в толковании притчи о богатом и Лазаре.

При помощи введения автобиографического эпизода Аввакум сразу переносил изображаемую ситуацию из «ада» в действительность. Он начинал пояснять причины снисходительности Авраама к «богатому» примером из собственной жизни, сетуя на свою человеческую слабость: «Да что-тово говорить? — по себе я знаю: хотя много надосадит никониянин, да как пришед с лестию, бывало, — «ведаю твое чистое, и непорочное, и богоподражательное житие, помолися о мне, и о жене, и о детях, и благослови нас!» — так мне жаль станет, плачю пред богом о нем» (390). Это воспоминание о прошлом сопровождалось пояснением: «Да и ныне ево жаль, — не знаю за што. Завел ево собака Никон за мыс...» (там же).

Возникает вопрос, кто же этот «никонианин», совращенный патриархом Никоном? Читателям Аввакума, его современникам, нетрудно было догадаться об этом. В своем «Житии» Аввакум

---

[34] [*Симеон Полоцкий.*] Обед душевный, л. 9. И. П. Еремин писал, что ряд стихотворений Симеона Полоцкого только «условно можно отнести к социальной сатире — условно потому, что сатира эта, за немногими исключениями, еще очень абстрактна...», она «не выходит за рамки морализующего осуждения ряда общечеловеческих пороков...» (*Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 233).

рассказывал о том, как к нему приходили для переговоров (когда он был в Москве под арестом перед ссылкой в Пустозерск) высокие царские сановники боярин А. С. Матвеев и думный дьяк приказа Тайных дел Д. М. Башмаков. Они, как пишет Аввакум, обращались к нему по поручению царя со следующим: «...говорили мне царевым глаголом: «Протопоп, ведаю-де я твое чистое и непорочное и богоподражательное житие, прошу-де твоево благословения и с царицею и с чады, — помолися о нас!» (169). Аввакум писал тогда о царе: «... жаль мне силно ево», — но тут же решительно отвергал все попытки царя примирить его, «хотя небольшим чем», с никоновскими реформами. Текстуальное совпадение этой цитаты из обращения царя к Аввакуму (по «Житию») с теми словами некоего «никонианина» к нему же, которые Аввакум приводил при толковании притчи о богатом и Лазаре, не оставляют сомнений в том, что под этим «никонианином» прозрачно подразумевался царь Алексей Михайлович. Это подтверждается и текстом беседы Аввакума, написанной незадолго до его смерти и обращенной к никонианам. Здесь автор снова повторил эти рассуждения, уже прямо издеваясь над лицемерными словами царя, когда-то к нему обращенными: «...нашему художеству рече: «Ведаю твое чистое и непорочное житие, помолися о мне, и о ц‹арице›, и о детях наших»... А после «чистова» и «непорочнова» и в ссылку осудил! Потом жива и в яму закопал, а друзей и детей «чистова» и «непорочнова» вешай, да секи! А сам говорит: «Чист есмь аз!» [35].

По смыслу аввакумовского толкования притчи, не следовало бы самому Аввакуму в его отношении к царю-«никонианину» проявлять такую же снисходительность, какую проявлял Авраам к «богатому», вместо того, чтобы «пнуть» его ногою «в брюхо-то толстое». Подобные толкования евангельской притчи, по духу своему далеко не евангельские, давали современникам весьма соблазнительный материал для размышлений не только христианско-этического, но и политического характера. Любопытно отметить, что субъективно Аввакум был убежден в истинно христианском духе своих толкований притчи. Это убеждение позволило ему в заключение своего рассуждения опереться на традиционный авторитет Златоуста: «Так Златоуст разсуждает сию господню притчю в «Маргарите» (391), хотя в самом «Маргарите», как было показано выше, характер толкования притчи совершенно иной.

Аввакум неоднократно вспоминал притчу о богатом и Лазаре, всегда связывая ее со злободневным содержанием своей публицистики. Так, в «Книге толкований и нравоучений», критикуя богатых и порочных щеголей и щеголих («гладкая

---

[35] [*Аввакум.*] Беседа о кресте к неподобным. — См.: *Н. С. Демкова.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений Аввакума. — ТОДРЛ, т. XXI. М.—Л., 1965, стр. 225.

глава и учесаныя кудри...» (559), он снова напоминал о тяжкой участи «богатого», который, «како лев ревет за блудня своя, жгом негасимым огнем... Недосуг болше чесать кудрей стало! Так же здесь дурил, как и вы ныне дурите...» (561).

В восьмой беседе «О старолюбцах и новолюбцах» Аввакум привлекал притчу о богатом и Лазаре для обличения высших представителей государственной церкви. Образ жизни и внешность иерархов церкви «по естеству плоти вида их» не позволяет признать за ними сана истинного «духовенства», так как они «вид весь имеют от главы и до ног корпуса своего насыщенной, и дебелой, и упитанной» (317). И здесь снова вспоминается притча; духовные феодалы, оказывается, «подобны нравом и обычаем оному богатому, во пламени геенском» страдающему (там же). Аввакум прямо обращался к этим своим врагам: «А вы, блазнители, губители... како сего не вспоминаете богатого?» (там же). Примечательным для современников было здесь сопоставление высшего русского духовенства с евангельским «богатым», человеком светским и опороченным всей церковно-учительной традицией в качестве заведомого «грешника» и противника христианской морали.

Притча о богатом и Лазаре получила в творчестве Аввакума и еще одну, чисто художественную интерпретацию. В третьей редакции своего «Жития» Аввакум рассказывал о том, как воевода Афанасий Пашков после жестокого наказания (72 удара кнутом) заключил его в «студеную тюрьму» — башню Братского острога: «...в соломе лежу на брюхе: на спине-той нельзя было («спина гнила» — первая редакция); коли покормят, коли нет... Щелка на стене была, — собачка ко мне по вся дни приходила, да поглядит на меня...» (179). Эта живая картина получала символическое значение благодаря прямой литературной реминисценции: «...яко Лазаря во гною у вратех богатаго пси облизаху гной его, отраду ему чинили, так и я со своею собачкою поговаривал; а человецы далече окрест меня ходят и поглядеть на тюрму не смеют...» (там же). Это сопоставление как бы укрепляет дух Аввакума. За приведенной картиной следует многозначительный вывод: «Хотел на Пашкова кричать: «Прости!» Да сила божия возбранила, — велено терпеть» (там же) [36].

---

[36] В. В. Виноградов указывал, что Аввакум «апперципирует образ «собачки»: «что собачка в соломке лежу», 24. В другой редакции жития присоединился другой признак сопоставления: «я таки что собака, так и ем», 179 (ср. здесь: «что собачка: в соломе лежу на брюхе», 179). Таким образом, раз данное сопоставление при переработке жития (в ред. *В*) получило острую эстетическую значительность... словесный образ метафорической собачки апперципирует здесь атрибуты и сцены из жизни реальной. Создается картина... «собачка ко мне по вся дни приходила...». И вместе с тем, как нейтрализация реализованной метафоры, выступает библейское освещение этой сцены как эпизода из жития праведного человека («яко Лазаря во гною у вратех богатаго пси облизаху...») в контрастном обострении с отношением к нему дру-

Для укрепления весьма существенной в идейном отношении параллели между самим собой и евангельским Лазарем (при подразумеваемой параллели между Пашковым и «богатым») Аввакум стремился в данном случае не отступать от традиционного изображения этого сюжета. Тему Лазаря он вводил в свое «Житие» почти полностью по «Евангелию учительному» и очень близко к его тексту, в котором также говорится, что «пси... облизаху гной его» (297 об.). Для читателя-современника, достаточно знакомого с церковно-учительной книжностью, был ясен символический характер параллели, развиваемой Аввакумом. Читатель мог припомнить, как в «Евангелии учительном» говорилось далее, что эти «псы» были «человеколюбнейши» к Лазарю, чем «богатый», и читатель видел, как точно так же вела себя некая «собачка» по отношению к автору. В «Евангелии учительном» сообщалось, что «богатый» не только не давал Лазарю пищи, но он унижал его морально: «немилостив бяше и небеседлив, ниже око весело нищему дарова, ни слово подаде...» (там же). Как бы подразумевая эту традиционную тему, Аввакум сообщал читателю, что в своем заключении он беседовал только с «собачкой», люди же «и поглядеть» в его сторону не смели.

* * *

Две основные и противоположные идейные тенденции, феодальная и демократическая, проявившиеся столь определенно в истолковании притчи о богатом и Лазаре у Симеона Полоцкого и Аввакума, прослеживаются и в других памятниках словесного искусства применительно к тому же сюжету.

Сюжет притчи получил своеобразную разработку в распространенном и, как можно предполагать, известном уже в XVII в. народном духовном стихе, который представлен несколькими вариантами, условно озаглавленными «Лазари», «О двух Лазарях», «Лазарь убогий» и т. п.[37] Значение этого сюжета подчеркивалось, как известно, той идиомой — «петь Лазаря», — которая обобщала деятельность носителей и создателей духовных стихов — «калик перехожих».

Вполне очевидно, что евангельская притча о богатом и Лазаре послужила общей сюжетной канвой для этих духовных стихов.

гих людей («человецы далече окрест меня ходят и поглядеть на тюрму не смеют», 179). См. подробнее: *В. В. Виноградов.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем жития протопопа Аввакума. — «Русская речь», т. I. Сборники статей под редакцией Л. В. Щербы. Пг., 1923, стр. 241—242.

[37] См.: «Калики перехожие», ч. I, вып. 1. Сборник стихов и исследование П. Безсонова. М., 1861, стр. 43—97; далее страницы указываются в тексте в скобках; ср. также: «Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым». СПб., 1860, стр. 66—77. Обзор духовных стихов см.: *М. Сперанский.* Русская устная словесность. М., 1917, стр. 358—392.

А. И. Пономарев пытался указать также в качестве их «ближайшего книжного источника» охарактеризованное выше древнее «Слово о богатом и Лазаре», но сам должен был признать, что «стихи не были только копированием или переложением в стихи книжных чтений, а возникли и развились самостоятельно на почве указанной обширной церковно-учительной литературы...»[38] Нас интересует прежде всего самостоятельность этих духовных стихов, их идейное своеобразие в толковании общеизвестного сюжета данной притчи.

В стихе сюжетная ситуация притчи обостряется (в духе общей фольклорной традиции) тем обстоятельством, что оба главных персонажа фигурируют в нем в качестве родных братьев, имеющих даже общее имя (Лазари), но различающихся тем, что один из братьев богач, а другой — бедняк. Напомним, что у Аввакума «смиренный» бедняк считался единоверным «братом» его «гордых» притеснителей.

Отношения между братьями в стихе ближе всего напоминают отношения между жестоким помещиком и крепостным. В ответ на просьбу «убогого» Лазаря о милостыне, «богатый» брат поступает так:

Отсылает он брателька от себя его родного,
Толкает, пинает, с крыльца провожает,
С крыльца провожает, кобелей натравляет:
— Устье, возьмите, борзы кобелье!

(48)

Здесь поведение «богатого» по отношению к бедняку («толкает, пинает») точно такое же, какое, как мы видели, советовал применить Аввакум по отношению к самому «богатому» («пнул бы ногою...»). Отрицательная характеристика «богатого» в стихе усугубляется тем обстоятельством, что в нем (подобно «Евангелию учительному» и некоторым другим книжным интерпретациям притчи) даже «псы» оказываются лучше («милосерднее») его. Однако для иллюстрации этой мысли духовный стих находит свои собственные выразительные средства: в стихе заметно возрастает сюжетное значение этих «псов». Если в каноническом «Евангелии» о них говорилось только — «и пси приходяще облизаху гной его» (От Луки, 16, 21), то в духовном стихе они к тому же не выполняют приказа «богатого» и не травят бедняка, более того, они его стараются накормить, дать ему те самые крохи со стола богача, о которых просил бедняк:

Псы по подстолиям похаживали,
Обронныя крошечки собирывали,
К убогому Лазарю принашивали.

---

[38] *А. И. Пономарев.* Славяно-русский пролог..., стр. IV.

Владыко небес сам ему душу питал,
А псы ему рану зализывали.

(56)

Для характеристики «богатого», однако, гораздо существеннее другая идея стиха. «Богатый» брат не только отказывает «убогому» в милостыне, но и решительно отрекается от родства с ним:

Что ты мне за братец? Что ты за родной?
Этих у меня братьев в роду не было!
Есть у меня братья, каков я и сам,
Каков я и сам, князья-бояра;
Много у братьев именья-житья,
Хлеба и соли, злата и сребра.

(там же)

Это демонстративное утверждение родства по богатству, как мы бы сказали — классового родства, и преобладания его над родством кровным крайне усиливает драматическую напряженность возникшего конфликта. Если Симеон Полоцкий настойчиво призывал к объединению и духовному братству («яко братия») богатых и бедных, то здесь эта идея отвергается в принципе.

Как и следует по сюжету притчи, в аду поведение «богатого» резко меняется. Но стих подчеркивает эту перемену тем обстоятельством, что «богатый», никак не ожидавший увидеть «убогого» в раю, стремится теперь прежде всего восстановить с ним свои родственные отношения:

Братец мой, братец, убогий Лазарь!
Как я поначаял, что ты в превечной муке,
Ан ты, мой родимый, в пресветлом раю!
Не попомни, братец, грубости моей!

(58)

Укоряя «богатого» за его прошлое, «убогий» Лазарь говорит:

Где твое, братец, именье-житье?
Где твое, родимый, злато-сребро?
Да где же твое, братец, цветное платье?
Где твои, братец, свышния рабы?

(60)

Эти «плебейско»-аскетические взгляды на бесцельность и «греховность» богатства, обременяющего человека в его «земной» жизни и ненужного ему после смерти, были характерными для демократической идеологии XVII в. и получили наиболее полное выражение у писателей раскола. Обращаясь мысленно к умершему и якобы попавшему в ад царю Алексею Михайло-

вичу («безумное царишко»), фигурирующему под именем «Максимияна мучителя», Аввакум вопрошал: «Ну, где ныне светлоблещающиеся ризы и уряжение коней? Где златоверхие полаты? Где строение сел любимых? Где сады и преграды? Где багряноносная порфира и венец царской, бисером и камением драгим устроен? ... Где светлообразныя рыачьды (рыпды. — *А. Р.*), яко ангели пред тобою оруженосцы попархивали в блещащихся ризах? Где вся затеи и заводы пустошнаго сего века, о них же упражнялся невостягновенно, оставя бога, яко идолом бездушным служение?» (574—575). Здесь прослеживается близкое идейно-художественное соответствие демократической проповеди и народного стиха (в пределах данной риторически разработанной темы)с древним «Словом о богатом и Лазаре», где говорилось: «О, богатый! Где ти богатьство уже? Где злато? Где гордение, множество раб? Где вино проливаемое, а ныне капля водныа желаше? Где сут, иже ти дары приношаху? Где сут, иже тя ласкаху? Не все ли бе стень, мимо идет...» (551).

В духовном стихе Лазарь «убогий» настойчиво напоминает «богатому», что в те времена, когда они «живали на вольном свету», тогда богатый его «братом не нарекал», а называл его «лютым псом», тогда он милостыни «не подавал», нищих «в дом не принимал», «вдов-сирот» он «не призирал», «нагого, босого» он «не одевал» и «темную темницу» не «просвещал» (59). Все эти темы типичны для сочинений Аввакума. Как мы видели, у него «гордый» стремится «раззорить, убить единовернова и брата, яко врага» (481) и т. п. Упрекая богачей в «немилосердии», Аввакум писал, что богатый человек «ризы единой нагому жалеет дати» (387). В то же время Аввакум высоко превозносил подвиги «милостыни» и «нищелюбия». Он писал, например, о своей духовной дочери боярыне Ф. П. Морозовой: «...тайно бродишь по темницам и богаделнам, милостиню от дому своего нося, деньги и ризы, и потребная коможду неимущему доволно...» (410); «рубах нашивше своими руками ... нищим, ходя, разделяше. А иных в дому своем убогих держаше ... им ... язвы гнойныя измываше и во уста их пищу влагаше» (417).

Непреодолимость возникших между братьями противоречий подчеркивается в духовном стихе тем, что «убогий» брат отклоняет всегда желанную для христианской церкви возможность раскаяния «богатого». Он заявляет своему брату:

Вспокаялся ты, мой братец, да не во время!

(60)

Такие же мысли проповедовал и Аввакум, считая, что «с чем кто умрет, с тем и на суде станет, и каждо свое бремя понесет, яже в житии сем содела» (382). Мысль о невозможности запоздалого раскаяния «богатого» вновь сближает эти материалы со «Словом о богатом и Лазаре», где сказано «То ныне глаголет

‹богатый› — «Помилуй мя!», то уже ныне молитва твоа мимо иде. Уже время твоея милостыни мимо шлю есть, без милосте есть уже суд...» (551).

В заключение стиха, следуя сюжету притчи, «убогий» Лазарь отказывается омочить своему брату пылающие уста:

Ой ты, мой братец, славен-богат!
Нельзя, мой родимый, тебе пособить:
Здесь нам, братец, воля не своя,
Здесь нам воля все господова.

(59)

Смысл притчи в этом ее толковании сводится к тому, что «господова» воля преграждает пути «милосердия» по отношению к «богатому». В одном из вариантов этого стиха Авраам, отвечая «богатому», разъясняет законные причины такой непримиримости во взаимоотношениях братьев:

Нет, чадо, неможно отсель к вам перейти!
Ты, чадо, там жил, наслаждался,
А Лазарь убогой терпел и страдал;
Теперь же ты будешь во аде век мучиться,
А Лазарь убогой в раю ликовать [39].

Духовный стих не содержит идей активной борьбы «убогого» Лазаря с «богатым», но он утверждает как непреложный факт невозможность примирения между ними ни в «земной», ни в «потусторонней» жизни. В основе идеологии, отраженной в этом стихе, лежит представление о том, что «богатство» (т. е. классовая рознь) навсегда разделяет людей, беспощадно разрывая даже узы кровного братства.

Совершенно иное толкование и художественное воплощение находит та же притча в драматической обработке конца XVII в. — комедии «Ужасная измена сластолюбиваго жития с прискорбным и нищетным в евангельском Пиролюбце и Лазаре изображенная» [40]. В «Комедии» действуют Пиролюбец (т. е. «богатый»), Ла-

---

[39] «Сборник русских духовных стихов», стр. 72—73.

[40] «Ужасная измена сластолюбиваго жития с прискорбным и нищетным. (Вновь открытая комедия конца XVII века)». С предисловием И. А. Шляпкина. — ПДПИ, т. 28. СПб., 1882; И. А. Шляпкин указывает в предисловии, что драматическая обработка евангельской притчи о богатом и Лазаре уже в XVI в. была распространена в ряде стран Западной Европы, а в Россию «она перешла из Польши через южнорусских учителей Киевской и Московской академий» (стр. VIII); далее страницы указываются в тексте в скобках. См.: *А. Н. Робинсон.* К проблеме «богатства» и «бедности» в русской литературе XVII в. (Толкования притчи о Лазаре и богатом). — В кн.: «Древнерусская литература и ее связи с новым временем». М., 1967, стр. 124—155; *А. С. Елеонская.*

зарь, Дворянин, Ангел-хранитель, аллегории — Любовь земная, Милость божия, Гнев божий, Отмщение, Церковь православная и др. Эта «Комедия» была разыграна в 1701 г. «действием благородных великороссийских младенцев в новосияющих славено-латинских Афинах в царствующем... граде Москве...» (1). Среди актеров-«младенцев» были, действительно, представители известнейших «благородных» фамилий: князь Барятинский, князь Хованский, князья И. и Г. Лобановы, Апраксин, Бутурлин, Лопухин, Салтыков и др. Социально-нравоучительное содержание и назначение «Комедии» вполне отвечало тем задачам, которые выдвигались школьным руководством применительно к воспитанию дворянской молодежи.

Явившись на пир к Пиролюбцу незваным гостем, Лазарь говорит:

Алчный и жаждный Лазарь милости требую —
Напой, накорми, да часть приимеши благую.

(14)

Но Пиролюбец, как и следует по смыслу притчи, отказывает ему в милостыни:

Прочь, прочь, о нище! Чести не имеешь с нами,
Кое ли причастие нищу с богачами.

(там же)

После смерти Пиролюбца на сцену выходит Отмщение и заключает:

Лежит бездушный трупе сластолюбче
Аду во користь упитанный глупче!
Где ныне сласти вечеры и пиры,
Где златом гордый виссон и порфиры;
Где ныне душа, яже в сластех многих
Живущи презри нищих и убогих;
Адом пожерта в муках пребывает,
Да ей пособишь, тебе ожидает...

(30)

Далее сюжет развертывается по известной схеме. Пиролюбец обращается к Аврааму, называя себя его «сыном»:

Отче Аврааме! Зри сына горяща...
Посли Лазаря, да язык разженный
Охладит в воде хладне омоченный...

(32)

«Притча о богатом и Лазаре» на сцене Славяно-греко-латинской академии. — «Вопросы русской литературы. Уч. зап. МГПИ им. В. И. Ленина», т. 455. М., 1971, стр. 79—93.

Авраам отвечает в традиционном духе:

Помяни, чадо, что приял в жизни,
Прием ти сласти, Лазарь же болезни;
Ныне же взаем вечне ты мучимый,
Лазарь в сладости есть непроходимый...

(33)

В отличие от разработки этой притчи в сочинениях Аввакума и в духовном стихе и, напротив, в полном согласии с ее толкованием у Симеона Полоцкого, «Комедия» многократно подчеркивает идею «терпения» Лазаря как основного условия его «спасения» в мире «потустороннем».

Обращаясь к Лазарю после того, как Пиролюбец прогнал его, Милость божия поучает:

Терпи уже до конца; еже нача смело
Богу сие приемно и любезно зело;
Бог любит терпение, еже себе ради,
Сладкие вместо тех в небе готуя отрады...

(17)

Лазарь выражает свое полное согласие с этой необходимостью безграничного терпения:

О, Милости божия! Благодарю зело,
Яко твое господство мене посетило;
Терпех и терплю, еже бог повелевает,
Или раб господину боятися чает...

(18)

Здесь вновь выдвигается поднятый церковно-учительной литературой и подчеркнутый Симеоном Полоцким мотив «благодарности» бедняка богу за ниспосланную ему долю. Этот мотив многозначительно развивается на фоне тех отношений, которые, по мысли «Комедии», должны существовать между «рабом» и «господином».

Лазарь вновь возвращается к теме своего «радостного» терпения:

Терплю радостен множайша сих страстей,
Небесной жизни да улучу части.

(19)

Милость божия снова указывает на благочестие «благодарного» Лазаря:

Наг, болен, попран всеми, терпит зла премнога,
Но не кленет, паче же благодарит бога.

(там же)

Наконец, в эпилоге Церковь православная выражает крайнее сожаление по поводу неправедного поведения своего «сына» — богача:

Жалостный день сей, жалостна година,
В ниже погубих сласти ради сына...

(33)

Церковь православная глубоко скорбит по поводу случившегося:

...Яко аз рыдаю,
Як сердцем болю, яко растерзаю,
Егда погибе сластьми обладанный
В аде погружен богач окаянный.

(34)

Единственная заключительная рекомендация Церкви православной состоит даже не в требовании к богачам, чтобы они давали «милостыню» беднякам, а только в указании на то, что спасение их от губительных «сластей» усматривается в «посте»:

Пост живот души, пост пагуба злаго...
Постом сподобен Лазарь райска света...
Пост ти во врачьбу вручаю, всяк верный,
Тех мук избежав, внидешь в свет примерный.

(там же)

Такова дворянская тенденция этой разработки притчи о богатом и Лазаре. В ней нет ни осуждения богатства, ни признания непримиримости конфликта между богатыми и бедными.

* * *

Традиционная христианско-этическая символика понятий, сюжетов и образов, которыми оперировали в XVII в. русские писатели, драматурги, а также носители фольклора (духовных стихов) в своих обобщенных толкованиях или художественных интерпретациях проблемы «богатства» и «бедности» на материале евангельской притчи о богатом и Лазаре, не давала им возможности отразить социологически дифференцированное состояние этой проблемы в окружавшем их обществе. Реальная действительность, разумеется, изобиловала в этом отношении множеством междуклассовых и внутриклассовых противоречий. Здесь сталкивались интересы как всех феодалов в целом с интересами всего угнетаемого ими народа, так и порознь или в разных сочетаниях интересы дворянства и боярства, различных слоев духовенства, купечества, ремесленников, крестьян. Конкретное отражение этих противоречий в известной мере становилось доступным различным произведениям русской демократической сатиры XVII в. Но попытки толкования проблемы «богатства» и «бедности» в целом,

в ее обобщенной сущности, неизбежно ограничивались теми принципами обобщений, которые отвечали давним традициям и привычным формам всеобщего средневеково-теологического мировоззрения. Поэтому такие попытки русских писателей этого периода и не могли дать развернутого анализа существовавших общественных отношений во всей их сложности.

Хотя проблема «богатства» и «бедности» трактовалась писателями обобщенно в ограниченных пределах традиционно-этических категорий («гордость», «сребролюбие», «нищелюбие», «милосердие», «смирение», «терпение» и т. п.), осмыслялась она поразному, в зависимости от их социально различных взглядов. При этом состояния человека — «богатство» или «бедность» — рассматривались как состояния устойчивые и непреходящие, как бы извечно свойственные обществу. Вопрос об изменении этих состояний в «земной» жизни (например, вопрос об уравнении имуществ) в данной литературе (как и в духовных стихах) XVII в. не ставился даже при наличии острых противоречий между двумя намечающимися направлениями в развитии словесного творчества. Однако писатели настойчиво стремились связать свои толкования «богатства» и «бедности» с насущными идеологическими задачами их современности. Их интересовал прежде всего вопрос о том, как следует пользоваться богатством тем, кто богат, и как следует переносить свое положение тем, кто «убог». Этот подсказанный учительной традицией вопрос в применении его к действительности перерастал в проблему о том, каковы вообще должны быть взаимоотношения между «богатыми» и «бедными». Символико-теологическое осмысление этой проблемы способствовало рассмотрению обоих этих состояний человеческой жизни только в их крайних проявлениях: чрезмерное богатство и полная нищета.

Именно такое понимание проблемы было типичным для религиозно-средневекового мировоззрения, столетиями формировавшегося в условиях двуклассовой структуры феодального общества. Обобщенная характеристика, так сказать, «среднего» или «зажиточного» состояния человека (как состояния «нормального», отвечающего представлениям о «естественном праве», «разуме» и т. п.) в русской литературе XVII в. еще не намечалась, так как социальные основы для размышлений на эту тему созрели в России несколько позже, в связи с формированием буржуазной идеологии.

Господствовавшая в публицистической проповеди (как в феодальной, так и демократической) абстрактно-символическая типизация проблемы «богатства» и «бедности», взятой в ее полярных проявлениях, давала возможность писателям выдвинуть на этой основе необходимые и, как им казалось, в каждом случае окончательные нравственные заключения.

Канонический текст притчи о богатом и Лазаре констатировал только торжество божественной справедливости: нарушен-

ные нормы отношений в «земной» жизни легко восстанавливались в жизни «вечной» благодаря тому, что персонажи как бы менялись местами. Но социальная действительность требовала от писателей более определенных и действенных рекомендаций, которые были бы призваны так или иначе подвести читателей к желательным оценкам весьма злободневного, обострившегося в России к середине XVII в. вопроса о противоречиях между «богатыми» и «бедными». Здесь во мнениях писателей обнаружились значительные идейные расхождения, подготовленные как той или иной социальной позицией каждого из них, так и уже наметившимися двумя направлениями в публицистической проповеди. В этих условиях появилась возможность для обновленных истолкований и разработок старинного сюжета евангельской притчи о богатом и Лазаре.

Притчей занялись крупнейшие русские писатели этой эпохи Симеон Полоцкий и Аввакум. Опираясь на феодальные традиции церковно-учительной литературы и пытаясь применить их по-новому к действительности, Симеон воспользовался сюжетом притчи для провозглашения идей социального умиротворения. Он требовал безграничного «терпения» и «благодарности» от бедняков и «милостыни» от феодалов, он призывал тех и других к объединению и «братству». Аввакум, напротив, смело обнажил и обострил конфликт евангельской притчи, провозглашая идеи непримиримой вражды к «богатому» и сопровождая их прозрачными политическими намеками на царя Алексея Михайловича. Под пером Симеона сюжет притчи складывался в проповедь, которая должна была служить надежной основой для феодально-охранительной пропаганды. Под пером Аввакума тот же сюжет был внезапно повернут против феодальной идеологии.

Стремление критиковать пороки не «в лицо», а «обще» влекло Симеона Полоцкого к описательному изложению сюжета притчи, которое украшалось типичными для автора и окружавшей его среды стилистическими приемами схоластической риторики. Сам автор не покидал традиционной позы проповедника, смиренного духом, но умудренного познанием учителя жизни. Демократическо-бунтарское отношение Аввакума к этой теме позволило ему дать читателям не только новое осмысление сюжета притчи, но и необычно драматизировать и оживить форму ее изложения. Вторгаясь в повествование как активное действующее лицо, проповедник-толкователь событий сменился здесь проповедником-борцом. Первый из этих писателей концентрировал свое внимание, главным образом, на изображении и пояснении сюжетных положений притчи («богатого» и Лазаря) в их «земной» и в «потусторонней» жизни, второй же интересовался более всего характером взаимоотношений персонажей, их действиями.

Нет сомнений в том, что ни придворно-феодальная ориентация Симеона Полоцкого, ни демократическая ориентация Аввакума не могли привести к каким-либо позитивным и реальным

предложениям, направленным к разрешению проблемы «богатства» и «бедности», поскольку в самой социальной действительности, их окружавшей, не намечалось еще условий для возникновения подобных решений. Но намеченные обоими писателями различные подходы к этой проблеме были перспективными и нашли свою разработку в дворянской драме, с одной стороны, и в фольклоре — с другой. Сам факт постановки этих острых вопросов и наличие разных попыток их освещения в литературе второй половины XVII в. был важным показателем ее социальной и идейной дифференциации.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ЛИТЕРАТУРНАЯ ПОЛЕМИКА ОБ ИДЕАЛЬНОМ «ОБРАЗЕ» ЧЕЛОВЕКА И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Во второй половине XVII в. в русской общественной мысли и в литературе обнаружились резкие идейно-эстетические расхождения по вопросам изобразительного искусства, в особенности иконописи. На протяжении почти всего средневековья в христианских странах вопросы иконописи неоднократно вызывали значительные дискуссии, а иногда и служили поводом для ожесточенной общественной борьбы (например, иконоборчество в Византии и других восточно-христианских странах VIII—первой половины IX в.). Общественная мысль Древней Руси неоднократно обращалась к вопросам «иконного писания». Происходило это в значительной мере потому, что творчество изографов не было механическим копированием традиционных образцов икон. Напротив, следуя привычной символике и уважая традицию, выдающиеся иконописцы умели одухотворить их идеями своего времени, отразить в своем творчестве патриотические идеалы и политические задачи действительности. Связи иконописного искусства с политической жизнью, по-видимому, укрепились в период централизации Московского государства и, в особенности, при возникновении абсолютизма. Такого рода явления наблюдались уже во времена Ивана Грозного [1]. Но только с середины XVII в. в придворной среде началась подлинная реформа русской иконописи, сопровождавшаяся бурной литературной полемикой. Писатели-полемисты ставили вопросы «иконного писания» в прямую зависимость от своих общественных взглядов и от представлений об идеальном «образе» человека. Наиболее интересно то обстоятельство, что в демократической литературе эти проблемы оказались обусловленными ее общей обличительной тенденцией по отношению к воззрениям духовных и светских феодалов, их социальному поведению, быту, внешнему облику. Сильнее всего критика нового придворного «иконного писания» проявилась в творчестве Аввакума, получив у него ярко сатирический, порой гротескный характер.

---

[1] См.: *А. А. Зимин.* И. С. Пересветов и его современники. М., 1958, стр. 62—63 (здесь указана и литература вопроса).

* * *

Для Аввакума «житие», «вера» и «образ» человека (modus vivendi, идеология, облик) были неразделимы.

В обстановке ожесточенной общественно-религиозной борьбы, развернувшейся вокруг церковных реформ патриарха Никона и царя Алексея Михайловича (50—70-е годы XVII в.), образ жизни всякого русского человека, по представлениям Аввакума, стал целиком определяться сущностью исповедуемой им «веры» («старой» или «новой»). Князья русской церкви, изменив «старой» («истинной») вере, уклонились в «растленное грехотворительное житие» (308) [2], они стали учить паству «роскошному житию» (822), они погибают в «роскошах мира сего» (909) потому, что именно «роскошный живот или житие» неизбежно ведет «во глубину адовой пропасти» (906). «Гнусное житие» (313) побуждает их на «всякия неправды» (906) и «беззаконие» [3].

Такому образу жизни резко противопоставлялась ярко очерченная традиционно-патристическими эпитетами жизнь «истинного христианина» (3). Это было «житие» «духовное» (304, 520), «чистое и непорочное и богоподражательное» (60, 514, 909), «жестокое» (510), «плачевное» (484, 918), «смертоносное» (723). Тот или иной тип «жития» становился фактором той или иной идеологии и поведения человека в двуклассовом феодальном обществе. Отсюда оба типа «жития» получили у Аввакума прямое социальное приурочение: символы жития «роскошного» прилагались им к патриарху Никону, митрополитам Павлу, Илариону и другим иерархам русской церкви, символы жития «плачевного» — к самому себе и к ближайшим соратникам — вождям раскола.

Демократическое движение раскола в XVII в. решительно порвало с государственной церковью и исповедовало свои плебейско-аскетические идеалы за ее пределами. Возвращаясь мыслью к идеализируемой раннехристианской демократической традиции, Аввакум высоко возносил, как свое идейное знамя, эти идеалы, осмыслял при их помощи противоречия социальной действительности, обличал с позиций этих идеалов своих врагов и поучал друзей. Поэтому для него «житие» человека должно было служить единственно надежным критерием определения его идеологии. Отсюда, например, главным условием «истинности» всякой проповеди Аввакум считал не «чудеса» проповедника, не свойственное ему «многоречие красных слов», но соответствие

---

[2] Здесь и далее сочинения Аввакума цитируются по изданию: «Памятники истории старообрядчества XVII в.», кн. I, вып. 1. — РИБ, т. XXXIX. Л., 1927 (столбцы указываются в скобках в тексте).

[3] [*Аввакум.*] Послание к неизвестным. — В кн.: *А. К. Бороздин.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества XVII в. Изд. 2. СПб., 1900, Приложения (далее: *А. К. Бороздин.* Приложения), стр. 33.

его учения собственному образу жизни: «..целости ума и жития во учители смотри; последует ли словесем его житие» (821) [4]. Упрекая своего духовного сына («дитятко проклятое») Федора в вероотступничестве, Аввакум подчеркивал: «Живешь развращенно и нелепо мудрствуешь...» (577). Такие же критерии «жития» прилагались обычно Аввакумом для утверждения собственных идей. Так, в последней челобитной царю Алексею Михайловичу из пустозерской тюрьмы (1669), убеждая царя вернуть старое «благочестие», он свидетельствовал: «Прости, Михайлович-свет, либо потом умру, да же бы тебе ведомо было, да никак не лгу, ниже притворяяся, говорю: в темнице мне, яко во гробу, сидящу, что надобно? Разве смерть? Ей, тако» (761).

Правдивость мыслей подтверждалась обездоленной жизнью. И, напротив, феодалы-«никониане», по словам Аввакума, неизбежно «от чрева глаголаша лжю» (864), так как под влиянием их «роскошного жития» сама их «вера» сделалась «плотью». Применяя к своим современникам апостольские слова, Аввакум утверждал даже, что теперь стал сам «бог им — чрево» (318, 905) [5].

Перед Аввакумом начинало вырисовываться представление о внешности человека как символическом «знаке» его духовной сущности. Сам вид «растленных» новых пастырей показывал, по его мнению, что они не знают «что́ есть духовное христианское ... жительство», так как они «ниже знаку являют в себе пастыреподобного образа за неистовство неподобных дел их» (313). На всем облике их лежал неизгладимый «знак злобы растленного их жития» (316).

На этой основе возникала литературная проблема: какими же описательными признаками следует обозначать найденное соответствие между «верой» и «образом» человека? Эти признаки, для Аввакума всегда постоянные, выстраивались им в ряды однолинейных и контрастно ориентируемых символически-типизированных обозначений, свидетельствовавших наглядно о «житии» человека, о его «образе», состоянии его «плоти», прическе, о цвете лица, одежде. Негативная характеристика внешности духовных феодалов всегда отталкивалась при этом у Аввакума от позитивных его представлений о внешности христианских подвижников, и наоборот.

Никониане-феодалы были «сластолюбцы» (488) и «чревообъястницы» (905), занимались всегда «объядением и пиянством» (520), «в обжирстве, в пиянстве, в блуде ... в сластех живуще»

---

[4] Здесь Аввакум следовал требованиям христианской традиции, согласно которой священникам рекомендовалось: «...не точию словом наказуй, но и делом, и житием образ собою подавай. Сие учителя честна творит и ученика повиноватися уготовляет...» (Чин исповеданию. — Требник. М., 1651, л. 198).

[5] Ср.: «Им же кончина погибель, им же бог чрево...» (Послание к Филиппийцам ап. Павла, 3, 19).

(905). Поэтому сам Никон был «брюхатым» (366) и все его приближенные были «тушны гораздо, брюхаты» (784), а были «брюха-те у них толсты, что у коров» [6]. «Горе да толко с вами, с толстыми быками» (683, пр. 4), — восклицал Аввакум. Для подтверждения этих характеристик напрашивались якобы исторические параллели: «от всенощных — тех пиров» у древних иудейских первосвященников, обрекших Христа на казнь, у Анны и Каиафы — «толсты были брюха-те у них, как и у вас, никониян» [7]. Возникал обобщенно-гротескный образ: «никонианин», лицемерно «воздыхая, яко горою, брюхом колеблет» [8].

Острый социальный характер этой критики «никониан» подчеркивался прямой зависимостью между изменением их внешности и изменением их церковно-иерархического положения. Успешная служебная карьера, по наблюдениям Аввакума, резко меняла облик человека: «Кажутца, яко постницы, даже вящши чин улучат. Егда же взыдет на высоту, тогда от воздержания и раздует его девство. Где-ся у святаго отца кожа возьмет! Был тоненек, а стал брюхат, яко корова-матушка, пестрая или черная» [9].

Итак, иерархи государственной церкви «вид имеют от главы и до ног корпуса своего насыщенной, и дебелой, и упитанной в толстоте плоти их сыростной ... шеи у них, яко у телцов в день пира упитанны...» (317). Точно такими же признаками отличалась, по Аввакуму, внешность светского богача: было у него «брюхо-то толстое», потому что он «любил вино и мед пить, и жареные лебеди, и гуси, и рафленые куры» есть (390).

Естественно, что столь изобильная «плоть» духовных и светских феодалов требовала и соответственных пышных одеяний. Аввакум писал: «...и у нас ... украшают плоть, а душу же презирают, а инии строят многоценныя ризы, инии возграждают домы красныя... кони и колесницы... и на псах ожерелки шелковые и колца сребряные» (517—518). Само изменение форм одежды «никонианского» духовенства подчинялось, как полагал Аввакум, потребностям его грешного «жития». Новомодные облачения представителей государственной церкви вызывали свирепые нападки Аввакума.

---

[6] *А. К. Бороздин.* Приложения, стр. 33.

[7] См.: *Н. С. Демкова.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. XXI. М.—Л., 1965, стр. 224.

[8] «Слово» Аввакума о «рогатом клобуке». — См.: *В. И. Малышев.* Два неизвестных письма протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 420.

[9] «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». Под общей редакцией Н. К. Гудзия. М., 1960, стр. 273. Корова «пестрая или черная» — сатирический намек на иерархическое членение князей церкви, которые разделялись на «власти белые» (митрополиты в белых клобуках), «власти черные» (архиепископы и епископы в черных клобуках) и «власти пестрые» (те и другие, взятые вместе).

«Никонианский» поп, писал он, «подпояшется по титкам, вздевши на себя широкий жюпан! Так-то святыя предали смирения образ носить?» (279). Внешний «образ смирения», выражавшийся в одежде священника, должен был, по мнению Аввакума, отвечать также и практическому осуществлению аскетических идеалов. «Помнишь ли? — поучал Аввакум, — Иван Предтеча подпоясывался по чреслам, а не титкам, поясом усменным.... чресла глаголются под пупом опоясатися крепко, да же брюхо-то не толстеет» (280) [10]. Это предложение иллюстрировалось непревзойденным по остроте своего гротескного обобщения обращением автора к «никонианину»: «А ты что чреватая жонка, не извредить бы в брюхе робенка, подпоясываесе по титкам! Чему быть? И в твоем брюхе-том не менше робенка бабья пакладено беды-тоя, — ягод миндалных, и ренсково, и романеи, и водок различных с вином процеженным налил: как и подпоясать! Невозможное дело, ядомое извредит в нем! А сей ремень на тобе долог!» (280—281). Таким способом форма одежды ставилась в прямую зависимость от образа жизни человека, ее носящего. Та же мысль постоянно приводилась Аввакумом в сатирических описаниях других частей новомодной одежды духовенства. «Никониане», писал он, клобук надели «рогатой: лице все свободно стало, расчесав власы, не мешает за бл..нями ходить, целоватцо» [11]. «Да не носи себе треухов тех, — ворчал Аввакум на свою духовную дочь боярыню Ф. П. Морозову, — зделай шапку, чтоб и рожу-ту всю закрыла» (916).

Не миновала осуждения Аввакума и модная прическа. «В карету сядет, — писал он об архиепископе Иларионе, — растопырится, что пузырь на воде ... расчесав волосы, что девка...» (303, 335). «Никонианские» попы, считал автор, «волосы расчесали, чтобы бабы-блудницы любили их...» (279). Те же насмешки сопровождали у Аввакума обличение светских щеголей: «И бес блудной в души на шее седит, кудри бедной разчесывает, и ус разправляет посреде народа» (541). Когда неправедный богач попал после смерти в ад, ему, злорадно восклицал Аввакум, «недосуг болше чесать кудрей тех стало!» (561).

«Тучность» феодалов неизменно обретала у Аввакума и более глубокий идейно-символический смысл. Применительно к библейско-аллегорической характеристике языческих жрецов, например, эти символы внешности сливались с представлениями автора об их приверженности к порочному вероучению: «...тушны

---

[10] Известный писатель XVII в. Евфимий, рассуждая об иконописи, подтверждал: «Предтеча же... одежду имяше из велблуждих власов... и пояс кожанный» («Вопросы и ответы из русской иконописи XVII века». — «Вестник Общества древнерусского искусства при Московском публичном музее, издаваемый под редакцией Г. Филимонова. М., 1874, № 1—3, Материалы, стр. 19).

[11] *В. И. Малышев.* Два неизвестных письма протопопа Аввакума, стр. 420.

уже гораздо, упиталися у трапезы Иезавелины и держаще учение Валаамово... Слово в слово также и ныне» (458).

Даже отвлеченные понятия, ставшие предметом полемики между расколом и государственной церковью, тоже привлекали у Аввакума образно-ассоциативные характеристики аналогичного порядка. Так, «тайна» беззакония антихристова, совершаемая «никонианами», была обречена на гибель — «как распухнет, так и треснет» (785). Сам ад, когда сошел в него Христос, пишет автор, «не хотя разинул щоки-те... да надуло ево ... да и разорвалась утроба-та несытая» (643).

Аввакум многократно пояснял, что никониане были «плотолюбцы» (357, 520), они «возлюбиша толстоту плотскую» (283) и поэтому были целиком поглощены заботами «плотиугодия» (317), а следовательно, исполнены и «плотолюбивых» (321) помыслов. Вслед за этим выяснялось, что современные автору «пастыри и учители» уклонились в «плотское мудрование» (308) и всегда «с похмелья мудрствуют» (882). Все мысли их сообразны их жизни, вкусам, облику: «дебелы суть и толсты размышления грешных о небесных красотах, не достизают умом своим толце духовнаго жития» (520). Сущность этих «толстых» размышлений была очерчена автором с полной ясностью. «Все говорите, — обращался он к митрополитам и архиепископам, — как продавать, как куповать, как есть, как пить, как баб блудить, как робят в олтаре за афедрон хватать» (292).

Этим негативным представлениям в сочинениях Аввакума противостояли позитивные идеалы. Если «никониане»-феодалы «поработилися страстем века сего» (811), то от «истинных» христиан Аввакум требовал обратного: «не дорожи мне сим веком» (там же). Между двумя враждующими лагерями проводилась резкая грань: «...мы — духовныя дети Аврааму, а вы — плотския» (357), «...плотолюбцы бо есть, гонят духовных» (там же).

Образ жизни «духовных» должен был быть примерно аскетическим. «Всякому правоверному» следовало избегать «толстых пищь и пития» (436). Аввакум выговаривал Морозовой: «...окаянной плоти и есть не давай... Да переставай ты и медок попивать» (917). «Григорьевна, — писал он одной из своих последовательниц, — перестань-ко ты мясца кушать... и винца перестань пить, ино пей квасок и воду, так в голове ум не мутится...» [12] «Избранные» же (вожди раскола) следовали еще более суровому режиму. В великий пост (1671) пустозерские узники, пишет Аввакум, «40 дней хлеба и ничтож не ядохом, токмо воду теплую хлебали, рты парили и горла... И разболелася у меня болезнь в брюхе, стал дух заниматца. И я поливал грудь водою и тер снегом... Братия (Епифаний, Лазарь. — *А. Р.*) воду хлебали не переставая... Дьякон (Федор, «отщепенец». — *А. Р.*) ... все квасом забавлялся крепонко» (719—720). Они намерены были

[12] «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное...», стр. 270.

во всем подражать легендарным подвижникам древности, «сан духовенства» которых «являла бледость лица их и тонкость благоговенства сухости плоти» (316). Вид подвижников был символичен: «... телеса их являют в них живущую благодать господню» (290). На внешности их не могли не отразиться их постоянные «... труды, скорби и беды, гонения и мучения, пощения, слезы, бдения, бодрость, молитвы, воздыхания, низулегания и коленопреклонение...» (908).

Историческая реальность и социальная типичность всех этих представлений Аввакума о внешности своих единоверцев, с одной стороны, и «никониан» — князей церкви, с другой, находит себе подтверждение в свидетельствах современников. Высшие иерархи государственной церкви, обвиняя раскольников в «лукавстве и лицемерии», вынуждены были признать, как писал патриарх Иоаким, что они являются людям «яко бы истинными христианы, постники великими, сокровища и сребра нестяжательми...» [13] Сторонник раскола Савва Романов, описывая шествие раскольников во главе с Никитой Пустосвятом в Кремль для споров о вере (1682), подметил характерную реакцию со стороны «множества народа», окружавшего это шествие. Люди «удивляющеся глаголаху: «Сих иноков (вождей раскола. — *А. Р.*) утробы истончены, не яко нынешних новаго закона учителей» [14]. Таким образом, не только в литературной полемике, но и в самой действительности, в глазах народа, «утроба» сделалась неотразимым признаком праведного или порочного образа жизни, а вслед за этим — и истинности веры.

Признаки «тонкостной», или «истонченной», плоти начинали закономерно прилагаться и к характеристикам внутренней одухотворенности подвижников. Эти характеристики были найдены Аввакумом, который указал на то, что «истинные христиане» обладали «тонкими чувствами» [15], совершенно недоступными их противникам, охваченным «толстыми» мыслями, «понеже обоястливый тяжек на вся благая; подвигу прилежати тонкими чувствы полезно...» (495). И здесь идеалы духовные прочно переплетались с «телесным» обликом человека. Восхищаясь подвижничеством «святой» (411) Морозовой, Аввакум подчеркивал: «Персты же рук твоих тонкостны и действенны...» (409) [16],

---

[13] «Слово благодарственное о избавлении церкви от отступников». М., 1683, стр. 66.

[14] «Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря». СПб., 1862, стр. 112—113.

[15] Языковед Г. Н. Лукина считает, что прилагательное «тонкий» в сочетании «тонкое чувство» следует считать новым для языка XVII в., так как оно выступает здесь в ненаблюдавшемся ранее переносном значении. См.: *Г. Н. Лукина.* История некоторых антонимических прилагательных в русском языке (на материале письменных памятников XI—XVII вв.). Дисс. М., 1963, стр. 88—90.

[16] В этих признаках символизированной внешности Морозовой просвечивали элементы облика богородицы, образ которой, написанный, по пре-

«они же (царские палачи. — *А. Р.*), яко зверие дивии, терзаху на пытке руце твои, и плоть рваху» (410).

Жизнь Аввакума и его ближайших соратников уже в период их пустозерского заточения стала легендой. Известный писатель раскола Авраамий подчеркивал, что «отец Аввакум воистину апостол Христов есть», «и не усумнися», добавлял он, «еже апостолами нынешних страстотерпцев нарицати, яко, по писанию, святых славнейши и вышши первых мучеников имут быти...» [17] Свои послания «верным» Аввакум и сам не раз начинал свидетельством о своем «апостольском» достоинстве: «Раб и посланник Исус Христов, волею божию земляной юзник...» (829, 841, 863). Подобное признание современников и подобное самосознание заставляли Аввакума постоянно фиксировать в своих сочинениях те внешние признаки собственного облика и состояния, которые были необходимым свидетельством его «духовного» жития. Аскетические идеалы Аввакума и его представления о подвижниках непосредственно объединялись у него с описаниями собственного тюремного быта. Святые, писал Аввакум, «трудами своими небо купили» (908), «без одежд, наги и без пищи человеческия работали богу» (510). Аввакум не без гордости говорил о себе: «нагой грешник» (951), «душею и телом обнажився» (244). «Миленькие мои! — рассказывал он. — Я сижу под спудом — тем засыпан. Несть на мне ни нитки, токмо крест с гайтаном, да в руках чотки, чем от бесов боронюся» (809). Предлагая своей семье самого себя как высокий образец мученика за веру, он вещал (в 1673 г.): «...речено ми ... от образа: возверзи на господа печаль свою, и той тя препитает не даст в век молвы праведнику... Потому и рубашку с себя скинул и поверг неимущим. Наг оттоле и доныне, — уже три года будет, — да бог питает мя, и согревает...» (921). А незадолго до этого (в 1669 г.) в письме к семье еще звучал его человеческий голос: «Три рубахи пришлите. Да и рубахи надобно: часто наг хожу. Да и башмачков нет, какие бы нибудь. Да и ферезишков нет. Да и денженец нет» (915).

Образ жизни своей Аввакум изложил в качестве поучительного образца жития «пророка» (234) в гениальной автобиографии. Образ веры своей он предложил последователям в еретической (с точки зрения церкви) книге «Евангелие вечное». Для представления о нерасторжимом единстве «жития», «веры» и «образа» автора не хватало только его живописного автопортрета. И он не замедлил его сделать: посылая упомянутую обличитель-

---

данию, апостолом Лукой, характеризовался в следующих традиционных чертах: «Чело светолепно... и персты благоприятну руку ея тонкостию истончены...» См.: *Е. С. Овчинникова.* Иосиф Владимиров. Трактат об искусстве. — В кн.: «Древнерусское искусство, XVII век». М., «Наука», 1964, стр. 61.

[17] «Послание Авраамия к христолюбцу некоему, свидетельство о последнем времени». — См.: *Я. Л. Барсков.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912, стр. 161—162.

но-философскую книгу своему любимому ученику Сергию, Аввакум «себе же самаго и Сергия вообразил в тех письмах в лицах, и написал к нему в них сице: «Приими Сергий вечное сие Евангелие, не мною, но перстом божиим писано»[18]. Последователи Сергия не только начали «любити» эти «спорные письма» Аввакума и «веровати по них», но еще «и образ начаша творца тех писем на иконе писати» и поклоняться ему[19]. Эти сведения подтвердили митрополит Дмитрий Ростовский, писавший, что раскольники «еретика Аввакума, роспопу проклятаго» стали в «святых почитати, образу его поклонятися...», «икону его пишут»[20]. Едва ли можно сомневаться в том, что икона Аввакума первоначально восходила к его автопортрету[21] (см. рис. на стр. 29).

В своих религиозно-философских рассуждениях о природе божества, предложенных в «Евангелии вечном» и других сочинениях, Аввакум повторял те же самые принципы единства «духовного» и «телесного», какие он обычно прилагал к истолкованию природы человека. Для него главнейшим признаком божества являлось сочетание в «сугубой» природе Христа божественной одухотворенности и телесной человечности: «плоть и душа, обожен человек» (645), «Христос глаголется — бог не наг, а человек не прост» (646). Размышляя о «божественном», Аввакум замечал, что «существо и естество и образ едино есть» (632). Такое понимание «единства» природы божества исключало для него представление о возможности его грубого «очеловечения»: «не человекообразно божественное!» (612).

---

[18] «Сказания о распрях, происходивших на Керженце из-за Аввакумовых догматических писем (1710)». — «Материалы для истории раскола за первое время его существования», т. VIII. Под редакцией Н. Субботина. М., 1887 (стр. 238—239); см.: *В. И. Малышев.* Рисунки протопопа Аввакума? — «Русская литература», 1965, № 2, стр. 154—155; *он же.* Новые материалы о протопопе Аввакуме. — ТОДРЛ, т. XXI. М.—Л., стр. 338. В автографе «Жития» Аввакума, найденном И. Н. Заволоко, Аввакум сделал сатирические рисунки Никона, Павла Крутицкого, Илариона Рязанского, Паисия Александрийского и Макария Антиохийского. — См.: *Н. Черников.* Книжица старой Руси. — «Неделя», № 21 (429), 19 мая 1968 г.; *Н. С. Демкова.* Уникальный автограф Жития Аввакума. — «Вопросы языкознания», 1969, № 1, стр. 125—130.

[19] «Материалы...», т. VIII, стр. 242, 260, 283. Старообрядческие иконы имели портретный характер. Так, «иконописное изображение Даниила Викулина и Андрея Денисова являются их портретами, как то можно установить по гравированным изображениям обоих, исполненным в XVIII в.» (*В. Г. Дружинин.* К истории крестьянского искусства XVIII—XIX вв. в Олонецкой губернии. — «Известия АН СССР», 1926, оттиск, стр. 1482).

[20] *Дмитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере, ч. I. М., 1745, л. 20, 28 об.; ч. III, л. 36 об.

[21] Заслуживает изучения вопрос о создании славянскими автобиографами живописных автопортретов; ср. автопортреты болгарина Софрония Врачанского, один из них — при автографе его «Жития» (см.: *Боню Ст. Ангелов.* Образи на Софроний Врачански до Освобождението. — «Известия на Института за изобразителни изкуства. БАН», София, 1961, стр. 5—16).

С другой стороны, и внешность человека не должна была утрачивать тех символических признаков, которые роднили его с божеством: «...людие, чюдитеся безобразству нашему, плачьте... вси погубившеи в себе образа господню красоту...» (244). Порывы традиционно-покаянных самообличений приводили автора к признанию утраты им этого «образа», понимаемого опять-таки в единстве внутренних своих качеств и внешних признаков: «Беседа человека грешна, человека безообразна... человека не имуща видения, ни доброты, ниже подобия господня» (241), — так начинал Аввакум свою «Книгу бесед».

Перед нами, таким образом, комплекс точно обозначенных, внутренне единых и полярно ориентированных (негативных и позитивных) представлений Аввакума об «образе» христианина (святого, священника, мирянина), представлений, органически слитых с общими основами его народно-религиозного мировоззрения. «Образ» человека не отделялся в сознании Аввакума непреодолимой преградой от «образа» бога. Через такое «подобие» одного из них другому представления автора о социально-типической (или, как ему казалось, религиозно-символической), обусловленной «житием» внешности человека сочетались с его взглядами на религиозно-этические задачи и эстетические нормы «иконного писания». Социальное содержание и эстетическое значение взглядов Аввакума в этой области осталось бы недостаточно разъясненным без рассмотрения их на фоне тех острых теоретических споров об иконописи, которые велись его современниками.

* * *

Принципиальные идейно-эстетические изменения, происшедшие в русской иконописи во второй половине XVII в., имели прямое отношение к социально-религиозным реформам и культурно-эстетическим начинаниям государственной церкви и царского правительства. Пристальное внимание феодальных властей к состоянию иконописи объяснялось ее исключительно важным идеологическим значением для изучаемой эпохи. Впоследствии (1708—1709) выдающуюся пропагандистскую роль иконописи, в особенности для народа, хорошо пояснил Дмитрий Ростовский. «В книзе убо писания не всяк читати сумеет... — писал он, — на иконе же изображенная всяк и некнижный простец разумеет... Очима же на изображение воззрев, вся та абие умом объемлет, разумеет, познавает; и есть живописное художество скорейшая, внятнейшая и вразумительнейшая повесть, паче повести книжныя» [22]. Но если церковный собор 1666—1667 г., царь и его окружение уделили много внимания повышению общей значимости иконописания, укреплению авторитета иконы и соци-

[22] *Дмитрий Ростовский.* Указ. соч., л. 6.

ально-профессионального положения иконописцев[23], то вопросы о том, каковы же должны быть конкретные эстетические нормы и художественные приемы иконописи, они затронули лишь в малой степени. Как известно, вокруг этих вопросов в среде русских изографов и писателей возникли серьезнейшие разногласия[24]. Острота этих споров об искусстве объяснялась тем, что они оказались идейно-эстетическим выражением тех реальных общественных и бытовых столкновений, которые им предшествовали.

Сербский архидьякон Иван Плешкович, явившись однажды в мастерскую к знаменитому «царския палаты начальнейшему изографу»[25] Симону Ушакову, взглянул на новый «живописный» образ Марии Магдалины и решительно заявил, «яко они (очевидно, он сам и его сторонники. — *А. Р.*) таких световидных образов не приемлют...»[26] Вокруг этой иконы завязалась дискуссия. Духовный сын Аввакума Авраамий разъяснял: «Не бесчестие ли есть... яко святыя мироносицы Марии Магдалины икону пишут яко блудницу, вапы поваплену...»[27]

В общественном быту происходили в это время, казалось бы, самые неожиданные столкновения плебейской аскетической проповеди с проблемой иконного писания. Друг Аввакума протопоп Логин в 1653 г. был подвергнут со стороны Никона соборному суду за то, что он отказался благословить жену муромского воеводы, сказав: «Не белена ли ты?»[28]. И «то слово» подхватили, как оказалось, сам воевода и его приближенные: «Что-де, протопоп, хулишь белила, а без белил-де не пишется и образ Спасов, и пречистыя Богородицы, и всех святых» (43). Логин не отрицал полезности составления красок для иконописи, но заметил: «...а как-де на ваши рожи такие составы положить, так-де и не похотите» (43).

Ходатайствуя за своего любимого «пастыря», муромские жители изобразили этот эпизод уже не в деловом стиле цитированной «росписи», а в традиционно-символических тонах: местные правители «сотвориша себе пир беззакония исполнен», подобный пиру «Ирода нечестиваго», когда «скверною плясовицею священ-

---

[23] См.: *Ю. Н. Дмитриев.* Теория искусства и взгляды на искусство в письменности Древней Руси. — ТОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953, стр. 97—116.

[24] См.: *Ю. Н. Дмитриев, И. Е. Данилова.* Семнадцатый век и его культура. — В кн.: «История русского искусства», т. IV. М., Изд-во АН СССР, 1959, стр. 7—54; *И. Е. Данилова, Н. Е. Мнева.* Живопись XVII века. — Там же, стр. 345—466; *Е. С. Овчинникова.* Россия семнадцатого и восемнадцатого веков. Изобразительное искусство. — В кн.: «История европейского искусствознания. От античности до конца XVIII века». М., Изд-во АН СССР, 1963, стр. 316—340.

[25] Царская грамота от 12 мая 1667 г.; см.: *И. Сахаров.* Исследования о русском иконописании, кн. 2. СПб., 1849, Приложения, стр. 5.

[26] *Е. С. Овчинникова.* Иосиф Владимиров..., стр. 25.

[27] Цит. по: *В. И. Успенский.* Очерки по истории иконописания, СПб., 1899, стр. 73.

[28] «Материалы...», т. I, 1874, стр. 43; далее страницы указываются в скобках в тексте.

ная глава Крестителева (Иоанна Предтечи. — *А. Р.*) передается на усекновение»[29]. Упросив Логина на том пиру «обедати», они «уготовиша» ему «жену безстудну, прохирливу, лице ея всякими мастьми набелы и багры подчинив» (101). Отказавшись благословить ее, Логин объяснил, что христианам не подобает «лиц всякими мастьми устрояти». Но противники его «начаша свои лукавыя слова подводити о набелах и о баграх к Богородицыну и к Спасову образом применити» (там же).

Проблемы иконного писания вторгались в общественный быт, как обоюдоострое оружие, находившееся то в руках защитников «старого» (национально-демократического), то, напротив, «нового» (феодального) уклада жизни. В этих условиях модный иконописный образ «блудницы» Марии Магдалины, как и литературный образ «плясовицы» у Ирода, сливались в сознании писателей раскола с их представлениями о типичной внешности богатой щеголихи, внешности, лучше всего запечатленной сатирическим описанием Аввакума: «А прелюбодейца белилами, румянами умазалася, брови и очи подсурмила, уста багряноносна, поклоны ниски, словеса гладки, вопросы тихи, ответы мяхки, приветы сладки ... рубаха белая, ризы красныя, сапоги сафьянныя. Как быть хороша!» (542)

Упреки Плешковича в адрес придворной иконописи вызвали решительный отпор со стороны Иосифа Владимирова, выразившийся в его знаменитом трактате об искусстве, адресованном Симону Ушакову. Социально-идеологическое содержание этого трактата, весьма богатое, но почти неизученное, лучше всего раскрывает (по принципу контраста) содержание интересующих нас воззрений Аввакума. В спорах об иконописи речь шла не только о различных приемах писания икон, о разных проблемах эстетики. Столкнулись два противоположных мировоззрения, и это обусловило эмоциональную напряженность дискуссии. Если Плешкович рассуждал об иконе работы Симона Ушакова, «плюнув»[30], то и Владимиров не остался в долгу, выразив свое отношение к идейному противнику целой серией определений, почти не уступавших по своей сочности обычным аввакумовским эпитетам или эпитетам Симеона Полоцкого («Жезл правления»): Плешкович, этот «блекотливый козлище» (55), «злозавистный» (48) и «безстудный лаятель» (45), вконец «объюродев» (56), «возбесився» и «вредоумием» своим (55), «яко бешен пес мятешася» (48).

В своих позитивных эстетических идеях Владимиров отчетливо заявил себя восторженным приверженцем западноевропейского искусства. Его занимали при этом, по справедливым на-

---

[29] *Т. Воздвиженский.* Историческое обозрение Рязанской иерархии и всех церковных дел ее епархий. М., 1820, стр. 100; далее страницы указываются в скобках в тексте.

[30] *Е. С. Овчинникова.* Иосиф Владимиров..., стр. 25; далее страницы указываются в скобках в тексте.

блюдениям искусствоведов, проблемы художественные: «благообразное живописание святых икон» (59), искусство писать «живоподобне» (58) или «человекоподобием» (50), «персонография» и «живописание» (24), следующие «благотелесному образу» (51), благодаря чему под руками «премудрых» и «добрых» мастеров всякая икона «светло и румяно, тенно и живоподобне воображается» (52).

Весьма близко к этим мнениям стоял Симеон Полоцкий, который живо интересовался разными вопросами изобразительного искусства, в частности иконописания, и многое сделал для реформы последнего. В сборнике поэта «Вертоград Многоцветный» Симеон поместил стихотворение «Живописание». Он тесно сотрудничал с иконописцем Симоном Ушаковым и гравером Афанасием Трухменским, которые были оформителями его книг («Псалтирь рифмотворная», «Обед душевный», «Вечеря душевная» и др.) [31]. По-видимому, Симеон Полоцкий был ближайшим образом причастен к созданию «Слова к люботщательному иконного писания» (возможно, он писал его совместно с Симоном Ушаковым или был его редактором). В этом трактате отстаивалось новое для России мастерство красочной иконописи — «шарописательное» [32]. Симеон Полоцкий в своем специальном послании к Алексею Михайловичу отмечал, что писать иконы надо «благозрачно», с использованием «всякого подобошарного украшения» [33]. Эти требования Симеона к иконописи в полной мере отвечали придворной церемониальной эстетике и его собственным представлениям об «украшении» литературного стиля.

Но теоретиков искусства, как и писателей, интересовали не только такие профессионально-эстетические вопросы. Их очень занимал вопрос о том, кто именно в первую очередь должен стать объектом живописного изображения. Владимиров обращал внимание и своего единомышленника Ушакова, и своего противника Плешковича на основной сюжет и главнейшую задачу придворной живописи. Иностранные художники, писал он, «добре» царские «персоны изображают» (44), они «земных» царей, «яко

---

[31] См.: *Н. П. Киселев.* О московском книгопечатании XVII в. — «Книга. Исследования и материалы», сб. II. М., 1960, стр. 123—186.

[32] «Слово к люботщательному иконнаго писания». — «Вестник Общества древнерусского искусства при Московском публичном музее», № 1—3, Материалы, стр. 22—24; далее страницы указываются в скобках в тексте. Вторую редакцию этого «Слова», составленную Корионом Истоминым, см.: *А. Никольский.* Слово к люботщателям иконнаго писания. — «Вестник археологии и истории, издаваемый имп. Археологическим институтом», вып. XX. СПб., 1911, стр. 65—77. «Слово» по традиции приписывалось Симону Ушакову. В. М. Пузиков с большой долей вероятности атрибутировал «Слово» Симеону Полоцкому (см.: *В. М. Пузікаў.* Новыя матэрыялы аб дзейнасці Сімеона Полацкага. — «Весці АН БССР. Серыя грамадскіх навук», Мінск, 1957, № 4, стр. 71).

[33] *Л. Н. Майков.* Симеон Полоцкий о русском иконописании. СПб., 1889, стр. 5, 7; далее страницы указываются в скобках в тексте.

живых воображают» и тем самым «велию хвалу своим государям воздают» (45—46). В кружке московских изографов, обслуживавших царский двор, такие утверждения не могли не приобрести программного значения. Эти идеи были подхвачены Симеоном Полоцким. Если Владимиров концентрировал внимание преимущественно на царских «персонах», то Полоцкий, помимо этого, уже распространял его и на «вельмож»: «Мпожицею убо во окрестных странах людие царей своих образов не презирают и вельмож царевых в забвении не полагают ... и образы их написуют, овии победы над главою венчающия, овии ж сущим в сане поклоняющаяся и началств чтомым...» (7) [34].

В своих придворно-эстетических воззрениях Владимиров шел еще далее. Для него тематика живописного изображения (царский портрет) должна была определять и оправдывать его эстетику («живописание»). Это обнаружилось яснее всего, когда Владимиров парировал требование Плешковича «не поклонятися» иконам (написанным иностранцами) вопросом, переносящим этот спор из сферы эстетики в сферу политики. Среди портретов многих царей в иностранных книгах встречается, как отмечал Владимиров, и образ «российскаго царя». Из этой констатации следовал явно провокационный вопрос автора: «О сицевом же цареве образе, яко разсуждаешь, Плешковиче? Достанет ли таковую персонь царьскую похвалити и любезно почитати?» (46). В тех условиях действительности, которая окружала спорящих, и автор трактата, и его оппонент не могли не понимать, что отрицательный ответ на этот вопрос мог стоить жизни отвечавшему. Однако Владимиров беспощадно продолжал свой риторический допрос: «Или яко и Христов же живописный образ за майстроту (мастерство. — *А. Р.*) иностранного художества ругательно в банях поставити велишь? Поистине буий и несмыслен явишися...» (там же). Практически это означало, что протест против аристократической, основанной на западных образцах теории иконного «живописания» приравнивался здесь к политическому преступлению, направленному к оскорблению царского «величества».

В качестве решающего аргумента своего осудительного отношения к «плохим», как ему казалось, изображениям Христа Владимиров предлагал рассмотреть воображаемую им, но, очевидно, убедительную для современников придворную ситуацию, которая по существу своему была весьма далека от свободного обсуждения эстетических проблем. «Кая бо от сего честь, — писал он, — земному царю, егда бы кто от неискусства или невежеский образ его неистовым лицем написал...? Не принял ли бы таковый вместо мзды мучение много...? Небеснаго же царя образ ни мало разсмотрив, приемлем...» (41).

---

[34] *Ю. Н. Дмитриев.* Указ. соч., стр. 108—109.

Восхваление царя и его «вельмож» средствами «живописания» привлекалось как важнейший критерий к обсуждению вопроса о писании икон, потому что такая идейная позиция придворных идеологов неизбежно определяла социальный характер всей их эстетической программы. Взгляды Аввакума, как мы отмечали, отличались противоположной направленностью. Если феодальные идеологи подобострастно стремились сопоставить «образ» царя «земного» с «образом» Христа, то Аввакум, напротив, смело заявлял, что царь Алексей Михайлович «восхотел бог быти, и не бысть» [35].

Феодальные идеологи в своем стремлении воспеть «хвалу» русскому царю обращались к иностранным образцам портретов «земных царей». Аввакум прямо упрекал царя (не в сфере изобразительного искусства) в подражании иноземному, в утрате национального достоинства. «Плюнь на них! — убеждал он царя. — Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком...» (475). Обличая князей церкви как раз в связи с вопросом об иконописи, Аввакум подчеркивал национальный характер своей проповеди: «...митрополиты, архиепископы, никонияна ... другия немцы руския. Святых образы изменили...» (292); они и одежду свою «возделали странно, по немецки...» [36]

Опора на авторитет иностранцев в спорных вопросах приобретала для придворных идеологов особое значение, потому что при помощи мнений иностранцев им легче было противостоять национально-демократическим воззрениям своих противников. Владимиров подчеркивал всю постыдность, как ему представлялось, для русской иконописи наличия отрицательных мнений иностранцев о ней. «Зазирают нам языцы, — с горечью писал он, — смеются плохописанию...» (41). Упрекая Плешковича в том, что он «зазирает» от иноземцев принимать «иконныя воображения» (50), Владимиров всячески стремился оправдать их в глазах русского православного общества. «Они бо аще и маловернии, — писал он, — но обаче многих святых апостол и пророк на листех и на стенах тщательно воображают» (42). Такая же опора на взгляды иностранцев была характерна для Симеона Полоцкого, который пользовался подобными ссылками для осуждения народной иконописи: «...иностраннии же, то зряще, не ко славе божественныя хвалы словеса вещают». «То ли честь святым иконам и пищущим, — продолжал он, — их же художество по торжкам влачимо и всячески от невежд посмеваемо? Не сих ли вин зазирают иностраннии?» (5—6). Ранее Симон Ушаков полагал, что многие русские изографы пишут «смеху паче» и тем «поруганию чюждестранных себе представляют...» (24) [37].

---

[35] «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное...», стр. 279.
[36] *В. И. Малышев.* Два неизвестных письма протопопа Аввакума, стр. 420.
[37] Ю. Н. Дмитриев справедливо указал, что борьба Симеона Полоцкого

Демонстративным признанием непререкаемости западных образцов иконописания как предмета почитания звучали слова Владимирова: «...от рук иноземных любочейно искупуем... и приемлем Христово воображение на листех и на досках, любезно целуючи» (48). Совершенно противоположным было непреклоненное требование Аввакума ко всем «верным», оснащенное библейскими ассоциациями: «Не покланяйся и ты, рабе божий, неподобным образом, писанным по немецкому преданию, якоже и трие отроки в Вавилоне телу златому... Толсто же телищо-то тогда было и велико, что нынешние образы, писанные по-немецкому!» (287).

В полном соответствии с позитивными воззрениями на иконопись самого Владимирова, как и других представителей придворно-эстетических взглядов, находились и его негативно-критические суждения. Владимиров начал идейное наступление на русскую демократическую традицию иконописания. Не упоминая о непреходящих образцах старой национальной иконописи (Андрей Рублев и окружавшие его изографы), бывших перед его глазами в кремлевских соборах, Владимиров обрушился на иконописание народное (крестьянское, отчасти, видимо, и посадское).

Его искренне возмущали повсюду распространившиеся образцы «грубописания» и «плохописания» неискусных «мазарев», которые «от невежд грубо писати в сельских домах обыкоша» (36) и которые «не токмо торговыя шалаши и простаков домы, но и церкви плохописаньми наполнили» (40). Владимиров настойчиво повторял: «прости и неученые человеки» (38), «несмыслении» (25), «мазари буи» (40), «прости же и невежди отнюдь во иконописании бываемых не разумеют право и криво, что застарело, того и держатся» (25). Иконописное дело «начальнейших небрежением» перешло в руки «простакам и неукам» (33), они же «творят для невегласов» (52), а «невегласи уклоняются в темнообразные иконы» (61), ценят иконы «от небрежния непорядливых баб в дыму закоптелые...» (59). Не следует веровать лжи «пустошных и посельских малярей» (42), убеждал Владимиров, не следует соглашаться и с Плешковичем, который «от невежскаго его разсуждения тако мудрствует» (25) [38].

Здесь отвергалась, таким образом, та национально-демократическая иконописная традиция, которая сложилась, несомненно, задолго до никоновских церковных реформ. Владимиров же не-

---

и Симона Ушакова против «искусства, создаваемого народом», являлась одним «из проявлений классовой борьбы», причем первые русские трактаты по искусству «обосновывали» «высокое» искусство господствующего класса» (*Ю. Н. Дмитриев*. Указ. соч., стр. 110).

[38] Ф. И. Буслаев высказал предположение, что Владимиров преследовал «в Иване Плешковиче грубый раскол и невежественное староверство». См.: *Ф. И. Буслаев*. Русская эстетика XVII века. — Сочинения, т. II, СПб., 1910, стр. 428.

посредственно связывал свои позитивные взгляды на иконописание с этими реформами, восхвалял Никона и даже указывал на аналогию в никоновских исправлениях богослужебных книг с предпринимаемой реформой иконописания. Он писал: «Многия греческия книги не сходились с новыми русскими (т. е. книгами, изданными в XVII в. до реформы Никона. — *А. Р.*) ...поелику мощно исправляются от премудрейших. Тако же, господине, и во иконех» (там же).

Для Владимирова, как и для Аввакума, проблема иконописания входила в общий круг по-разному понимаемых каждым из них социально-идеологических проблем их современности. Приведенные выше оценки, которые присваивались Владимировым народной иконописи и иконописцам — «простакам и неукам», в точности совпадали с теми оценками, которые, как мы уже видели, давали придворные писатели писателям раскола и которые Аввакум сделал предметом своей автохарактеристики («неука человек», «простой мужик» и т. п.). Мы видели также, что одним из основных обвинений в адрес писателей раскола со стороны их высокопоставленных феодальных противников (Афанасия Холмогорского, Игнатия Тобольского и др.) было указание на «самовольность» их противоцерковных и противоправительственных действий, на толкование церковных проблем «по своей воле». Точно такую же опасность «самовольных» тенденций усматривал Владимиров в народной иконописи: «...неуки человеки и невежди по своим волям марают (иконы. — *А. Р.*) неистове и зловидно» (35), они стали «на самовольстве без подлинника неискусне марати» (33).

Удар Владимирова был нанесен по самым популярным центрам народной иконописи. Он отвергал как раз те иконы, которые «Шуяне и Холуяне, Палешане на торжках продают» (там же). Ему вторил Симеон Полоцкий, который в послании царю жаловался: умножились «человеци простии (на поле приписано: «палешаня, шуяня, кинешемцы, холуяне». — *А. Р.*) небрегущии истины в начертании святых икон», они, как считал автор, «морают личины непотребны» (5—6).

Для Владимирова было очевидным, что иконописью должны заниматься люди благочестивые, причем только те, кто обучен «премудрому художеству» (35), а в «премудром живописании» нужно было держаться заветов «добрых майстров» (52), согласно свойственному им западному «любомудрию» (45). Здесь возникал вопрос не только о профессиональной, но и о социальной «избранности», необходимой будто бы для занятий иконным писанием.

Сам Владимиров, выходец из посадской среды, подобного принципа не выдвигал. Но в грамоте трех патриархов (Паисия Александрийского, Макария Антиохийского, Иоасафа Московского) от 1668 г. поддерживалась практически неосуществимая, но идейно одобряемая тенденция феодализации состава изографов;

«...никто же от раб или пленник хитрости иконней учится, но токмо благородные чада ... тому художеству навыкают» [39].

Критикуя народное искусство, Владимиров наглядно обрисовал те социально-экономические условия, которые сопровождали широкое распространение отвергаемых им икон: «...сельстии жители добрых писем не збирают, а ищут дешевых икон» (33). «Ныне, — писал он с негодованием, — прости и неискуснии мазари ... иконы пишут ... на цыбулю и на яйцо сельским бабам променивают» (41), «на базаре» плохих икон «много обрящешь нагвазданo», они «плохи и дешевы, иногда же и горшки дражае икон купят» (60). Вся эта иконопись поддерживалась интересами «невежескаго ради купоторжества» (33), а «невегласи» уклонялись «в прасольские неистовые» иконы (61). Народное отношение к феодально-аристократической иконописи, по точному наблюдению Владимирова, базировалось на том, что «простые» люди любят «дешевые иконы. Драгое же и премудрое живописание возненавидеша» (там же).

Эти описания Владимировым продажи на базарах «прасольских» дешевых икон воспроизводили ту же самую, уже охарактеризованную нами выше обстановку, в которой в это же время велись горячие народные споры по социально-религиозным вопросам, споры, вполне одобрявшиеся Аввакумом и возмущавшие Симеона Полоцкого.

Насмешки Владимирова над народными иконописцами по общему типу своему напоминали издевательства высших представителей государственной церкви над воззрениями Аввакума. Владимиров писал: «Грубописарем же тем добрее бы гончарствовати, а не иконы писать...» (41). Дмитрий Ростовский по поводу «еретических» взглядов Аввакума на членимость святой Троицы («три царя небесные», сидящие «рядком» и правящие вселенной «образом совета») [40] писал: «Уже тебе бяше в дому твоем дрова на трое топором сещи, ниже не своего дела касатися и умствованием твоим мужичьим троическое единосущие на трое пресецати» [41]. Структура этих обоих критических оценок была

---

[39] «Материалы для истории иконописания в России. Сообщено П. П. Пекарским». — «Известия имп. Археологического общества», т. V, вып. 5, СПб., 1865, стр. 7.

[40] Следует отметить, что Аввакума более всего привлекала в связи с этими его толкованиями икона Троицы. «Видели ли вы, братия, — говорил он, — на иконах пишется, — под дубом за столом три ангела сидят в равенстве святых образов, еже есть всем трем един образ по равенству; яков первый, таков и вторый и третий, неслитна лица святей Троицы, но в тождестве зрака сый...», «три образа по равенству пишется», «Того ради вам, братие, посоветовал о святей Троице потонку...» (338—340); об антифеодальном характере этих взглядов Аввакума см.: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963, стр. 50.

[41] *Дмитрий Ростовский.* Указ. соч., л. 22.

одинаковой: представители феодальной идеологии отвергали проявления идеологии демократической, презрительно сопоставляя их с простейшим народным трудом.

* * *

Плебейско-аскетическая проповедь Аввакума нашла свое ярчайшее выражение во взглядах его на иконопись, которые занимали важное место в системе его мировоззрения, с одной стороны, и среди живейших споров его современников по этим проблемам, с другой. Однако за пределами тех тем, которые вошли в круг работ по изучению искусствоведческой проблематики XVII в., как раз «остались такие интересные темы, как эстетические взгляды Аввакума...» [42]. Искусствоведы в этой области давно уже сделали ряд ценных наблюдений, но по существу они ограничились более или менее выборочным привлечением аввакумовских «цитат» для иллюстрации своих представлений о развитии русского искусства данного периода [43]. В литературоведении было также сделано немало ценных замечаний по этому вопросу, хотя определенных и достаточно обоснованных суждений не сложилось [44]. Обратимся к источникам.

---

[42] *В. Н. Лазарев, О. И. Подобедова, В. В. Косточкин.* От редакции. — В кн.: «Древнерусское искусство, XVII век», стр. 8.

[43] См., напр.: *В. И. Успенский.* Очерки по истории иконописания. СПб., 1899, стр. 71—72; *В. Уланов.* Западные влияния в Московском государстве. — В кн.: «Три века. Россия от Смуты до нашего времени. Исторический сборник под редакцией В. В. Каллаша», т. 2. М., 1912, стр. 56—57; *Игорь Грабарь.* История русского искусства, т. VI. Живопись. М., [1913], стр. 424, 426; *Е. Н. Трубецкой.* Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 1916, стр. 14—15; *А. В. Бакушинский.* Искусство Палеха. М.—Л., Academia, 1934, стр. 18—19; *Б. В. Михайловский, Б. И. Пуришев.* Очерки древнерусской монументальной живописи со второй половины XIV в. до начала XVIII в. М.—Л., 1941, стр. 97; *Ю. Н. Дмитриев, И. Е. Данилова.* Указ. соч., стр. 48—54; *И. Е. Данилова, Н. Е. Мнева.* Указ. соч., стр. 387; см. старую работу (без автора): «Протопоп Аввакум как вероучитель и законодатель раскола». — «Братское слово», кн. IV, отд. 2. М., 1875, стр. 292—296.

[44] Напр., первоначально Н. К. Гудзий справедливо полагал, что «реалистическим тенденциям Аввакума (как писателя. — *А. Р.*) не противоречит и его эстетика, как она обнаруживается в любопытнейшей его беседе об иконном писании» («Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». Редакция, вступительная статья и комментарий Н. К. Гудзия. М., Academia, [1934], стр. 45). Позже он писал, по-видимому, с меньшими основаниями: «Консерватор в своих религиозных убеждениях, Аввакум был таким же и в своих эстетических воззрениях, как они обнаруживаются в любопытнейшей его беседе об иконном письме (*Н. К. Гудзий.* История древней русской литературы. Изд. 7. М., 1966, стр. 493). В. Л. Комарович упоминает об этой проблеме только в качестве примера вторжения в искусство «новых бытовых форм», которое иногда приравнивается Аввакумом «к отступлению от церковного обычая — например, в иконописи» («История русской литературы», т. II, ч. 2. М.—Л., Изд-во АН СССР, 1948, стр. 309). Д. С. Лиха-

В «Книге бесед» Аввакум поместил беседу «Об иконном писании» (1673—1675 гг.; 281—288), касался этой темы в беседе «О внешней мудрости» (291—292), а также в более позднем по времени послании к «отцу» Ионе (898—899). Эти сочинения, тесно связанные с религиозно-социальными взглядами Аввакума вообще, применительно к данному специфическому вопросу в значительной мере однотипны, хорошо дополняют друг друга, что и позволяет нам рассматривать их суммарно.

Наиболее полно изученный выше комплекс переплетающихся представлений Аввакума об «образе» человека и «образе» бога отразился в его характеристике новомодных икон с изображением юного Христа: «... пишут Спасов образ Еммануила [45], лице одутловато, уста червонная, власы кудрявые, руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ног бедры толстыя...» (282). За этим следует саркастический вывод, подчеркивающий иностранно-светский характер такого иконного изображения: «... и весь, яко немчин, брюхат и толст учинен, лишо сабли-той при бедре не писано» (283). Историческая правомерность и типичность этих представлений Аввакума о «немецком» иконописном облике Христа подтверждается полемикой между Плешковичем и Владимировым. Последний восхвалял новую икону и упрекал своего оппонента: «Еммануилов той образ есть добр взором... А твой богоукорный язык нарекал его немкою» (51). Этот спор продолжался и по поводу поставленного (в 1654—1655 гг.) перед Ярославлем образа распятия Христова: «Ты ж, — укорял Владимиров Плешковича, — блекотливым и косномолвным языком своим простую чадь возмущаешь и от любве образа Христова возторгаеши, сими словесы глаголешь: «Немчина вынесли на гору на кресте том написанного» (48).

Владимиров разъяснял причины своего одобрительного отношения к таким иконам. Образ Христов, по его требованиям, «написан будет истово и телесных того в особстве и доблестве исполнен» (53). Именно этот избыток «телесности» вызывал у Аввакума в оценке того же распятия Христова ряд юмористически окрашенных ассоциаций: теперь пишут «Христа па кресте раздутова: толстехунек миленькой стоит, и ноги-те у него, что стулчики» (284) [46].

чев верно подчеркивал, что Аввакум взывает в этих случаях «к национальному чувству своих читателей», протестуя против иконописания «по-фряжскому» (там же, стр. 320). В. Е. Гусев правильно отметил, что «в нетерпимом отношении Аввакума к новому, натуралистическому стилю в иконописании... прорывалась, в сущности, социальная неприязнь голодных и «тонких» к сытым и «толстым» («Житие протопопа Аввакума, им самим написанное...». М., 1960, стр. 29).

[45] Эммануил (греч. «с нами бог») — по иконописной традиции образ молодого Иисуса Христа.

[46] Ближе всего это описание напоминает гравюрное изображение распятия в амстердамской библии Н.-И. Пискатора, где Христос представлен тучным немолодым мужчиной с необычайно развитой мускулатурой (осо-

В приведенных описаниях новых икон у Аввакума последовательно объединяются те же самые признаки внешности его современников — духовных «владык» и светских щеголей, которых он не уставал обличать в своих «беседах». Христос, даже юный, подобно феодалам, оказывается «брюхат и толст», он имеет «уста червоная» (ср. выше «уста багряноносна»), «власы кудрявые» (см. выше — «кудри разчесывает»). Эти типичные признаки внешности настойчиво повторяются автором в его оценках икон то порознь, то в варьирующихся сочетаниях. «Иные, — указывает Аввакум, — Христов образ и Богородичен пишут неподобно, но тело бо — тело: и тучно, и волосат, и яко немчин...» (899).

Аввакума возмущало то, что изографы «святых образы изменили» (292), и те традиционные представления об их внешности, которые казались ему единственно реальными, были нарушены: «...а инде прибавлена небылица — власы простерты или у святителя, и у преподобного, яко у немчина, и у самого Спаса косы и браду неподобно пишут...» (898). Такое же отношение Аввакума вызывали перемены в изображениях одежды: «Да и много же у них изменение-тово во иконах-тех: власы расчесаны, и ризы изменены...» (287).

Феодально-церковный тип одежды Христа на новых иконах хорошо пояснялся ученым монахом-грекофилом Евфимием, не принадлежавшим к расколу, но сходившимся с Аввакумом в некоторых существенных его мнениях [47]. Евфимий осудительно писал, что ныне Христа «во архиерейстей одежди седяща пишут, не вем по чесому...», а следует писать его «во одежди подобной апостольстей... яко и сам Христос в мире хождаше...» [48]

Взгляды Аввакума на модный «образ» Христа и святых полностью разделялись и уточнялись в ряде деталей Авраамием,

---

бенно ног), начинающей уже заплывать жиром (Theatrum biblicum hoc est historia sacra veteris et novi testamenti tabulis aeneis expressae. Opus praestantissimorum huius ac superioris seculi pictorum atque sculptorum, summo studio conquisitum et in lucem aditum per Nicolaum Iohannis Piscatoren. Anno 1650, tab. 6; общей пагинации в книге нет). Эта библия, распространенная в XVII в. в России, была «настольной книгой царских иконописцев», влияние ее на нашу иконопись «было громадно» (*В. И. Успенский.* Царские иконописцы и живописцы XVII века, т. I. М., 1913, стр. 315). Искусствоведы правильно характеризуют изображения библейских персонажей в этой книге: «Персонажи отличаются тяжелыми массивными формами...», «фигуры... массивны, с особенно резкой, преувеличенной мускулатурой, еще более подчеркнутой одеждами...», библию «можно считать выразительницей идеологии высших классов Голландии и Фландрии: двора, духовенства, крупной буржуазии» (*Е. П. Сачевец-Федорович.* Ярославские стенописи и Библия Пискатора. — «Русское искусство XVII века». Сб. статей. Л., 1929, стр. 88, 91—92). Эти оценки, сделанные без учета взглядов Аввакума на иконопись, по существу своему совершенно им соответствуют.

[47] См.: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, стр. 168, 280—281.

[48] «Вопросы и ответы из русской иконописи XVII в.», стр. 20.

который указывал, что теперь «...на хартиях пишут и печатают святых дебелыми, и утучненными лицами, и убеленными телесы, и с нагими тела некиими частями, им же лепотствует быти покровенным ради благообразия...» [49]

Особенно оскорбляли религиозно-эстетическое чувство Аввакума новые изображения Богородицы: «Якоже фрязи (вариант: «фрязи поганыя») пишут образ благовещения пресвятыя Богородицы, чреватую, брюхо на колени висит, — во мгновении ока Христос совершен во чреве обретеся!» (283). Авраамий вносил в эти представления показательные уточнения: «Икону пресвятой Богородицы пишут дебелоличну, откровенну главу имущу, простовласату, перси святыя и сосцы голы...» [50] Иноземный характер подобного образа Богородицы наиболее остро ощущался в одном его признаке, оскорбительном для всякого традиционно мыслящего русского: Богородица оказалась «простоволосой». Не случайно, описывая крушение своего «дощеника» на Ангаре, Аввакум с горечью отметил: «Жена моя на полубы из воды робят коекак вытаскала, простоволоса ходя» [51]. Евфимий подтверждал западное происхождение подобных изображений и жаловался: «Пресвятую Богородицу пишут иконописцы с латинских же образов, непокровенну главу имущу, власы растрепаны... И пресвятая Богородица ... не хождаше простовласа...» [52]

Авраамий, со своей стороны, отмечал, что «нынешнии» русские иконописцы — «латинстии и люторстии ученицы». Они искажают (по феодальной моде) простую одежду Богородицы, которая, как он пишет, носила «не цветную или многоценную яковую одежду, но всегда во всем житии своем имяше одежду смиренную, смуглую, малоценную» [53]. Евфимий также подчеркивал, что носила она «ризу багряну, смиренну и нищетну» [54]. Об известном расколоучителе Капитоне Игнатий Тобольский осудительно писал, что, когда Капитон увидел «пресвятую Богородицу написану в царских одеждах, начат, яко невежда сый, похуляти иконописца, глаголя: «Почто написал еси так пресвятую Богородицу, яко царицу? На пресвятой убо Богородицы багряницы царския не бысть никогда же» [55].

Национальный и социально-демократический характер этого комплекса эстетических представлений об образе Богородицы был полностью раскрыт в начале XVIII в. Выговские раскольники продолжали нападать на иконопись, принятую господствующей церковью, утверждая, что в ней «вид плоти» Христа и святых

---

[49] *В. И. Успенский.* Указ. соч., стр. 73.
[50] Там же.
[51] См.: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, стр. 149, 243.
[52] «Вопросы и ответы из русской иконописи XVII в.», стр. 20.
[53] *В. И. Успенский.* Указ. соч., стр. 73.
[54] «Вопросы и ответы из русской иконописи XVII в.», стр. 19.
[55] «Послания блаженного Игнатия...», стр. 98.

«одебелевают... подобно латинским и прочиим (иже в Библиях[56] напечатаны, на полотнах малиованы) изображением»[57]. Выговцы ссылались на авторитет патриарха Иоакима, который действительно протестовал против «латинских и немецких соблазных изображений»[58]. На это они получили прямой ответ со стороны представителя церковных «властей» Феофилакта Лопатинского: «Иоаким ... буде он такой завет написал, явно себе показал ревнителем русских деревенских мужичиих забабонов, по которым жене мужатой невозможно никому явитися непокровенною главою. И тем недоволен, захотел еще и божию матерь тому же деревенскому мужичию закону подчинити, и писать ея образ по подобию руских бабиц» (21). Автор пытался ларировать эти народно-национальные требования к иконописи двумя как бы реальными доводами, не имевшими никакого отношения к эстетическим проблемам «живописания»: «Разве не ведал (Иоаким. — *А. Р.*), что Богородица не российския породы была и не токмо по обручении Иосифу, но и по рождестве сына божия пребысть дева, якоже и прежде?» (там же).

Борьба с русской иконописной традицией, которая велась представителями придворного искусства, в представлениях Аввакума далеко выходила за пределы «живописно»-эстетических перемен, порожденных только западным влиянием. Скрытые причины этих иконописных перемен, по мнению автора, глубоко коренились в «еретическом» искажении господствующей церковью православно-христианских представлений. Обрушиваясь на утвержденную церковным собором 1666—1667 г. книгу Симеона Полоцкого «Жезл правления», Аввакум указывал, что в ней превратно трактуется рождение Христа: «в Жезле безбожном соборище у нас напечатали ... «и совершен-де младенец обратеся во утробе», и еще бл...: «яко тридесяти лет муж» (899). В «Жезле», действительно, стремление Полоцкого обосновать исконную божественную сущность Христа, зачатого «действом духа пресвятаго», а «не по общему естеству», привело автора к утверждениям, что «абие явися совершенное с плотию отроча, еже обретеся во чреве всечестныя Богородицы...», и «тако совершен Христос зачася,

---

[56] Полагаем, что здесь имеется в виду, в первую очередь, охарактеризованная выше Библия Пискатора.

[57] [*Феофилакт Лопатинский.*] Обличение неправды раскольническия, показанные во ответах выгоцких пустосвятов на вопросы честнаго иеромонаха Неофита. [М.], 1745 (написано в 1723 г.), л. 19 об.; далее листы указываются в скобках в тексте.

[58] Иоаким отмечал, в частности, что иноземные «еретики» пишут богородицу «непокровенну главу и власы украшенну и многих святых жен непокровенными главами и мужей своестранными обычай, в греческих же старых и российских таковых подобием не обретошася...» («Житие и завещание святейшего патриарха московского Иоакима». См.: ОЛДП, т. XLVII. СПб., 1879, стр. 134—135); см. также грамоту Иоакима об иконописи: ААЭ, т. IV. СПб., 1836, стр. 254—255.

яко же совершен бе тридесяти лет быв...»[59] Трудно было бы представить более удобный повод для реально-бытовой саркастической критики Аввакума. «Видиши ли, — издевательски добавляет он по поводу «совершенного» младенца Христа, — с усом и з бородою!» (899). «Вот смотрите-су, добрыя люди, — пишет Аввакум в другом случае, — коли з зубами и з бородою человек родится?» (283).

Эти измышленные самим Аввакумом и, разумеется, отсутствующие в «Жезле правления» крайние умозаключения («с усом и з бородою» младенец), нарочито попирающие природу вещей, должны были бы, как предполагал автор, неизбежно отразиться в дальнейшем и на характере иконного писания: «Коли уже лают в книгах, а на иконах коли велят истинну писать?» (899). Выдвигалось даже намеренно абсурдное предположение: «Вот, иконники учнут Христа в рождестве з бородою писать: да и ссылаются на книгу-ту: так у них и ладно стало» (284)[60]. Таковы были, по мысли Аввакума, неизбежно порочные перспективы иконописных новшеств, которые вытекали из разрушения официальной церковью традиционных и «реальных», как ему казалось, религиозных представлений. При этом Аввакум, сознательно оглупляя суждения церковных «властей», спешил обосновать свою защиту традиционной русской иконописи доводами, обращенными к бытовой реальности. «Мы же, правовернии, — писал он, — тако исповедуем... родися младенец, а не совершен муж, яко 30 лет» (284). Детство и юность Христа рисовались его умиленному взору в таких обыденных картинах: «Егда родила бога-человека без болезни, на руках ея возлегша, сосал титечки свет наш. Потом и хлебец стал есть, и мед, и мясца, и рыбку, да и все ел за спасение наше. И винцо пияше...» (620)[61].

Критикуя новую иконопись, изображавшую Христа «брюхатым» и «толстым», Аввакум исходил из своих религиозно-философских представлений о «сугубой» природе бога-человека. Он подтверждал «человекоподобие» его жизни, но в то же время подчеркивал главнейшее качество: «Христос же, бог наш, тонкостны чювства имея все...» (282). Иконописный образ и должен был сочетать в свете этих представлений телесную «реаль-

---

[59] [*Симеон Полоцкий.*] Жезл правления. М., [1667], л. 26 об.—27 об.

[60] Старообрядческая традиция поддерживала мнение о том, что Никон, когда он был еще новгородским митрополитом (до 1652 г.), «первое повеле написати образ благовещения пресвятыя Богородицы необычным новшеством: пресвятую деву младенца имеющу совершена в недрех» (*Семен Денисов.* Виноград российский. М., 1906, л. 7).

[61] Литературная «реализация» этой картины у Аввакума наглядно выступает при сопоставлении ее с традиционным изложением аналогичного сюжета: «...сего она, яко младенца на руку свою носивши, от своих пречистых сосец млеком питала ... блаженно бо чрево носившее тя и сосцы, яже еси съсал...» — [*Иоанн Златоуст.*] Маргарит. М., 1641, л. 598 об.

ность» изображаемого божества с идеальностью его духовного облика.

«Обличительная» сторона воззрений Аввакума на новую иконопись, как и вообще негативно-критическая направленность всего его мировоззрения, была выражена им значительно полнее и ярче, чем сторона позитивная. Но и свои положительные требования к иконописанию он предлагал читателям достаточно определенно. Они также вполне отвечали общим представлениям Аввакума о «житии», «вере» и «образе» человека, в данном случае — подвижника. «Добрые изуграфы» пишут «подобие» святых, как ему представлялось, таким образом: «...лице, и руце, и нозе, и вся чувства тончава и измождала от поста, и труда, и всякия им находящия скорби» (291).

Очень показательно, что Аввакум протестовал против искажения в новой иконописи (и это в полной мере может быть отнесено к школе Симона Ушакова) тех признаков внешности, которые создавали характерное одухотворенно-эмоциональное выражение лиц святых: «И у каждого святого ... выправили вы у них морщины-те у бедных...» (там же) [62]. В этом свидетельстве ясно чувствуется стремление Аввакума обосновать необходимость сочетания столь развитой в русской иконописи традиции символического изображения «ликов» с их бытовой «реализацией». Эта тенденция развивалась и в других его замечаниях, несколько противоречивших представлениям новых придворных изографов о средневековой византийско-русской, а затем и самобытно-русской иконописи.

Между Аввакумом и Плешковичем, несмотря на сходство их общих взглядов на иконопись, не обнаруживается единства мнений по поводу иконописного колорита. Плешкович, по насмешливым словам Владимирова, любил в иконах «смуглость похваляти» (25), «темность и мрак паче света предпочитати» (26), указывал «во образец закоптелые и старые иконы» (52). «Ты любишь, — писал Владимиров, — темнообразие икон и очаделые лицы святых» (58), между тем как «темность и очадение на единаго диявола возложил бог, а не на образы святых» (26). Эта концепция совпадала со взглядами вождей раскола. Так, по замечаниям Игнатия Тобольского о Капитоне выходило, что увидел «диавол готова его суща ко приятию козней его, вложи ему помысл, яко не подобает новописанным иконам поклонятися... но точию каково ветхаго письма и старого и зачаделаго, аки бы издревле

---

[62] В научной литературе указывается, что уже в XV—XVI вв. на русских иконописных ликах «...морщины (движки), брови, глаза, волосы стали более реальными и человечными... В этом направлении идет все творчество Рублева и Дионисия... Духовность начинает отходить от бестелесности и неподвижности...» (*И. И. Иоффе*. Русский Ренессанс. — «Уч. зап. ЛГУ им. А. А. Жданова, серия филологических наук», вып. 9, Л., 1945, стр. 243.

писаны»[63]. Игнатий обличал поведение Капитона и вместе с тем указывал на его популярность в народе. «И егда в дом где вхождаше, — писал он о Капитоне, — аще видяше икону новописанну и сияющу новописанием, тогда никакоже не поклоняшеся той святой иконе. Христиане же видевше его, врага божия, в житии жесточество, мняху его свята суща»[64].

Своеобразие эстетической позиции жизнелюбивого Аввакума состояло в том, что он, защищая национальную иконописную традицию, вместе с тем никогда не выступал сторонником «темнообразия» икон. Исходя из своих реально-бытовых представлений, он даже упрекал новых иконописцев в некоторой условности колорита: они, оказывается, предпочитали «в лицах» святых «белость, а не румянство» (898) или допускали, как ему казалось, несвойственную их феодально-придворным вкусам «в ризах скудость» (там же), что, по-видимому, в глазах автора не приличествовало облику некоторых разрядов святых, например «отцам церкви».

Такие замечания Аввакума свидетельствовали не столько о противоречивости его взглядов, сколько о более глубоком, чем у прочих его единоверцев, отношении к русской иконописи. Поэтому, может быть, в плане как раз нормативных представлений об облике Христа-младенца обнаруживалось неожиданное сближение в целом совершенно различных взглядов Аввакума и Владимирова. Последний писал: «Егда ж есть отроча младо, то како мрачно и темнообразно лицо его тамо писати? Но всячески подобает быти белу и румяну, паче же и лепу, а не безлепичну...» (57).

Взгляды Аввакума на иконопись в их основе были хорошо поняты его младшими современниками-единоверцами, и последующая старообрядческая литературная традиция подтвердила его суждения. Так, известный выговский писатель Семен Денисов (ум. в 1741 г.) толковал проблему иконописной реформы следующим образом: «Иконная написания, еже древлеправославная церковь писаше, благообразным и смиренным видением иконы святых: якови сами святии в жизни постницы, воздержницы, всесмирении быша, таковы и образы их ... написоваше. Никон же со своими предаша образы святых писати не благоговейным видением, дебелы и насыщены, аки в пире некоем утучнены, еже противно есть первообразным святым персонам»[65].

Эти требования уже утратили свойственную взглядам Аввакума обличительно-социальную направленность, но сохранили и пояснили его требование писать на иконах святых такими, какими они были «в жизни». Такого же мнения, по существу, держался

---

[63] «Послания блаженного Игнатия...», стр. 99.
[64] Там же.
[65] *Семен Денисов*. Указ. соч., л. 7.

и Евфимий, который писал о святых: «И яко в мире сем жиша и от человек видешася, так образы их подобает писати» [66].

Внешние причины реформы русского иконописания были для Аввакума очевидны, однако историческая перспектива возникновения этой реформы была им существенно искажена. Тонко и точно уловив тайное «латинство» никоновских церковных реформ в целом (при внешне демонстративном «грекофильстве» царя и патриарха) [67], Аввакум прямо указал на преобладание западноевропейского влияния в новой русской иконописи: «А все то кобель борзой Никон, враг, умыслил, будто живыя (вариант: «з живыя») писать, устрояет все пофряжьскому, сиречь, понеметцкому» (283) [68]. При этом Аввакум характеризовал и непосредственно «латинские» образцы перенимаемых русскими мастерами иконных изображений: «Еще же и распятие господне пишут по латиньски, со креста тело все по длинному древу стаща низу, вверх руками написуют» (898) [69].

Возлагая общую ответственность за все церковные реформы на Никона, Аввакум, несомненно, в вопросах иконописания полемически видоизменил достаточно известные современникам обстоятельства деятельности патриарха. Усилия Никона, много сделавшего для зарождения в России портретной живописи, а также наступивший вскоре после его реформ расцвет новой «фряжской» придворной иконописи, заслонили от Аввакума подлинные взгляды патриарха на иконопись в собственном смысле. Этому способствовало и то, что особенное возмущение в среде раскола вызвали портреты самого Никона, охотно позировавшего художникам [70], так как портретное изображение современного архиерея считалось раскольниками равнозначным иконному изображению святого [71]. В таком смысле оценивал портреты Никона Авраамий. «Рцы ми ты паче... Никоне, — обращался он к патриарху, — не

---

[66] «Вопросы и ответы из русской иконописи XVII в.», стр. 19.

[67] О признаках «латинства» никоновских реформ см.: *Е. В. Барсов.* Четьи минеи братьев Денисовых. — «Сборник статей в честь М. К. Любавского». Пг., 1917, стр. 666—667.

[68] По мнению Ф. И. Буслаева, русские иконописцы, недостаточно знакомые с западным искусством, не могли «отличить произведений школы немецкой от фламандской или итальянской...» (*Ф. И. Буслаев.* Указ. соч., стр. 429); для Аввакума, очевидно, подобных различий также не существовало.

[69] Ср. мнение Авраамия: «У новых любителей будут иконы живопись латынская... а древния иконы хулити начнут...» (*Я. Л. Барсков.* Указ. соч., стр. 160).

[70] См. портреты Никона в кн.: *Е. С. Овчинникова.* Портрет в русском искусстве XVII века. Материалы и исследования. М., 1955, стр. 87, табл. XII, XIII.

[71] Следует заметить, что и в среде придворных художников икона и портрет различались мало (если речь шла о царском портрете). Владимиров, сопоставляя царские портреты с иконами Христа, писал: «Аще земнаго царя икону страха ради понуждаемися чтити, то како небеснаго (царя) не убоялся еси живописный Христов образ уничтожити?» (46).

ты ли, погибельниче, возшел на патриархию, безместно дерзнул еси написать икону свою, подобозрачнаго зверя, зверя, исходящего из бездны, тело злобы, тело мертвого пса, оболочено святительскою одеждою и поставлено на месте святе? О, дерзости! О, презерства! О падения!»[72]

Однако воспоминания Павла Алеппского сохранили интереснейшие свидетельства о том, как Никон во время своей проповеди в Успенском соборе подверг надругательству новые иконы, которые «некоторые из московских иконописцев стали рисовать по образцам картин франкских и польских»[73]. Изъяв эти иконы «даже из домов государственных сановников», Никон «выколол глаза» у них, после чего стрельцы носили их по улицам с позором и угрозами[74]. Никон говорил, что такая живопись «недозволительна», что она «подобна изображениям франков». При этом патриарх «брал эти образы правою рукою один за другим, показывал народу и бросал на железные плиты пола, так что они разбивались, и приказал их сжечь»[75]. Царь же уговорил его зарыть их в землю, что и последовало.

Эти необдуманно поспешные действия Никона настолько противоречили общему направлению развития русской феодальной культуры, что в скором времени в кругах придворных иконописцев была сделана попытка полностью освободить патриарха от подобных компрометирующих его реформы поступков. Иосиф Владимиров всячески старался отклонить упреки Плешковича по адресу Никона в том, что он «живописных икон не приемлет» и «на Москве посреде соборной церкви живописные иконы поверг и соскребати велел» (56). Эти справедливые утверждения Плешковича дискриминировались в качестве религиозно-политического преступления. «И таковым изветом, — заявлял Владимиров, — не малу бурю иконоборства в народе воздвизаешь. Люто бо и тлетворно слово простым и неутвержденных человек во уши дышешь на великаго государя, святейшаго Никона, патриарха Московского, ложь сплетаешь...» (5). Владимиров стремился свести весь этот спор к тому, что Никон только «грубых» иконописцев «не токмо латинских, но и русских плохих не похваляет ... и плохописаных икон не приемлет» (55).

Подобного рода мнения, видимо, достаточно распространенные,

---

[72] [*Авраамий*]. Христианоопасный щит веры. — «Материалы...», т. VII, 1885, стр. 199.

[73] «Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским», вып. 3. Перевод с арабского Г. Муркоса. М., 1898, стр. 136.

[74] В народе распространилось мнение, что Никон поступает с иконами так, как некогда «делали иконоборцы», что по его указу на иконе Спаса было «лице выскребано». В этом стали усматривать причину уже начавшейся в Москве эпидемии чумы, и 25 августа 1654 г. произошел бунт против Никона (см.: *П. Гиббенет*. Историческое исследование дела патриарха Никона, ч. II. СПб., 1884, стр. 474—475).

[75] «Путешествие Антиохийского патриарха Макария...», стр. 137.

могли только укрепить Аввакума в его нападках на Никона. Извращая действительное отношение самого Никона к «фряжской» иконописи, Аввакум оказался прав по существу, так как активное содействие Никона, в числе других вельмож духовных и светских, развитию на русской почве «картин франкских» (портретов) не могло уже, независимо от личных мнений патриарха по поводу иконописи, не оказать значительного влияния и на развитие соответственного нового течения в писании икон. В таких условиях Аввакум спустя полтора десятка лет после оставления Никоном патриаршего престола (1658) фактически подхватил и развил первоначальные идеи своего главнейшего врага о «фряжской» иконописи, обратив их против его же реформ в целом.

Для Аввакума не было сомнений в том, что западное влияние на русскую иконопись представляет собою влияние изобразительного искусства совершенно иной, отличной от нее духовной природы и художественной традиции. Это было воздействие светской живописной «парсуны» (портрета) на иконный «лик». Внутренне одухотворенный «образ» святого вытеснялся «образиной» феодала. «Немцы, ведь, — пояснял Аввакум, — иконам не кланяются, токмо свои образины пишут...» (899). Отсюда и понятно, что, занимаясь чуждым им делом иконописания, иностранные мастера «каковы сами волосаты, таковы и образы счиняют...» Впрочем, проницательно замечает Аввакум, и среди иноземных живописцев не было единообразия (видимо, потому, что среди них не было и религиозного единства): «...да и в них не одинако, — разбил всех диявол» (там же).

Все эти размышления об иконном писании вызвали в душе Аввакума огромный по значению и горестный для него вопрос, обращенный, по существу, ко всей современной ему (предпетровской) эпохе: «Ох, ох, бедныя! Русь, чего-то тебе захотелося немецких поступков и обычаев?» (284).

На этот вопрос применительно к теме иконописания Аввакум находит ясный ответ, свидетельствующий о том, что в объяснении внутренних причин распространения па Руси осуждаемой им западноевропейской моды он продвинулся дальше большинства современников, указав по-существу на социальные факторы этого течения.

Если высшая церковная власть требовала от изографов писать иконы как бы с живых людей («будто з живыя»), то какие же цели она реально могла иметь в виду? Аввакум разъясняет и это, устанавливая прямую зависимость между своими символико-типическими представлениями о внешности человека, обусловленной его «житием», и своими идеалами русского традиционного иконописания. Социально-бытовой, окарикатуреный Аввакумом «образ» духовного феодала и традиционно-иконописный «образ» святого контрастно сталкиваются автором. Обличая современных князей церкви, он восклицает саркастически: «Посмотри-тко на рожу-ту, на брюхо-то, никониянин окаянный, — толст ведь ты!» И продол-

жает: «Воззри на святыя иконы и виждь угодившия богу, како добрыя изуграфы подобие их описуют... изможадала от поста, и труда...» (291).

Опираясь на иконописные образы для обличения неаскетического облика «никониан», Аввакум раскрывал и свое понимание, по существу — социальное, основной причины «фряжской» реформы русской иконописи. «А вы ныне, — продолжал он, говоря об изображениях святых, — подобие их переменили, пишите таковых же, якоже вы сами: толстобрюхих, толсторожих, и ноги и руки, яко стулцы...» (там же)[76]; ср. в изображении Христа: «...ноги-те у него, что стулчики». Это конкретное суждение подводилось автором под общий богословский тезис, плебейско-аскетические основы которого несомненны: «А все то писано по плотскому умыслу: понеже сами еретицы возлюбиша толстоту плотскую и опровергоша долу горняя» (283).

Страстно протестуя против эстетических позиций придворной русской иконописи, Аввакум дал своим читателям-ученикам представление и о той внешней обстановке, которая вызывала в этой связи его обличения: «По попущению божию умножилися в нашей Руской земли иконнаго писма неподобнаго изуграфы» (281). Аввакум обращает внимание на свое личное знакомство с предметом его критики: «Видел я их рукодель: не то испорчено, ино иное, похабством вся чинят...» (898). Он не оставляет сомнения в том, что его протест вызывали отнюдь не народная «простая» иконопись и не та провинциальная ремеслённая продукция икон, которые в совокупности вызывали преследования со стороны идеологов государственной церкви и царского правительства[77]. Аввакум имел в виду только иконописцев, одобряемых высшей властью, т. е. иконописцев по преимуществу придворных: «...велиции власти соблаговоляют им» (281).

Однако оценивая работы этих иконописцев, всякий человек, «просвещенный светом разума», как полагал Аввакум, должен был распознать, и именно в силу неправедности одобряющих это направление «властей», скрывающиеся здесь «кознования еретическая». За «внешней мудростью» такой человек мог различить сущность явления, применяя опять-таки излюбленный автором «тонкий» критерий его оценки: «...по тонку разумевает вся нововводная...» (282).

---

[76] Эти взгляды на иконопись сохранились в старообрядческой среде до нового времени и были однажды применены к оценке картины «Протопоп Аввакум», написанной художником К. Вещиловым, который, по отзывам старообрядцев, изобразил Аввакума «типичным никонианским попом, расползающимся во все стороны от жира и толстоты» (*Ф. Мельников.* Художники-исказители. — «Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал», 1912, № 1, стр. 41).

[77] Существующая в науке попытка истолковать взгляды Аввакума как критику «плохой иконописи» является неправомерной (см.: «История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли», т. I. М., 1962, стр. 441).

* * *

В нашу задачу не входят искусствоведческие проблемы изучения тех процессов, которые протекали в русской иконописи XVII в. Следует только иметь в виду, что высший расцвет русской иконописи (Андрей Рублев, Дионисий и другие художники XV—начала XVI в.) к этому времени был уже в прошлом, а полный упадок иконописи как искусства был в недалеком будущем (XVIII—XIX вв.). Симон Ушаков и его школа оказались последним значительным этапом в истории русской иконописи. Эта школа стремилась сблизить отечественную иконопись с некоторыми традициями западноевропейской живописи, преимущественно на евангельские сюжеты. Изографы овладевали новыми приемами живописного мастерства, однако при этом их произведения утрачивали символическую одухотворенность, свойственную древним русским иконам. Новая школа придворной иконописи была необходимым опытом художественного ученичества, но она не смогла создать шедевров непреходящего значения. В этом отношении придворная иконопись по своему общему типу и значению более всего напоминает придворную силлабическую поэзию Симеона Полоцкого и его школы.

Ожесточенные споры об иконописи, развернувшиеся в третьей четверти XVII в., стали одним из звеньев идеологической борьбы, размежевавшей русское общество. Идейные позиции противников в этой борьбе были совершенно определенными. С одной стороны, это были взгляды привилегированных мастеров и теоретиков нового феодально-придворного искусства (Симон Ушаков, Иосиф Владимиров, Симеон Полоцкий), которые сознательно насаждали в нем принципы западноевропейской (в самой Западной Европе к этому времени уже несколько устаревшей) эстетики, активно боролись с русскими народно-национальными традициями в этой области, старались придать своему творчеству парадно-церемониальный характер. Изображение «царя небесного» в представлениях этой школы тесно связывалось с задачами изображения «царя земного». С другой стороны, это были воззрения писателей и идеологов демократического движения раскола (Аввакум, Авраамий), к которым по своим взглядам на иконопись примыкал и Иван Плешкович. Эти полемисты встали на защиту старых русских религиозно-эстетических традиций «иконного писания» и выступали против реформ иконописи с такой же запальчивостью, с какой они боролись против всех, с их точки зрения «еретических», реформ, насаждавшихся государственной церковью и царской властью. Отмеченные нами идейные противоречия привели к столкновению двух, по существу своему противоположных эстетических принципов, хотя представители каждого из них по-своему стремились как будто бы к единой цели, состоявшей как бы в «реализации» иконописных «ликов». Писатели демократического лагеря требовали изображения святых аскетами, т. е. такими, какими они и должны были быть, по их убеждению,

«в жизни». Придворно-церковные круги тоже требовали писать их «будто живыя», но вкладывали в эти представления собственные, далеко не аскетические вкусы («якоже вы сами», по замечанию Аввакума). В основе эстетического спора лежали социально-идеологические различия (плебейские и феодальные) в понимании идеального облика человека, в чувстве красоты, значении для нее начал «духовного» или «плотского».

В своих яростных нападках на придворно-эстетические новшества в области иконописи Аввакум, конечно, преследовал субъективно вполне конкретные идеологические цели, определявшиеся его плебейско-аскетическими идеалами. Его эстетические требования, заявленные им в гротескно-публицистической форме, не выходили из круга свойственных ему самому и близкой ему демократической среды представлений социально-эстетических и национально-патриотических. Однако в кругу современников, друзей и врагов, только одним Аввакумом безвозвратное падение старой русской иконописи ощущалось трагически, как одна из непоправимых утрат, сопровождавших крушение всей «старой веры» его любимой Руси, которой захотелось «немецких» обычаев. Эта утрата в представлениях автора была столь велика, что делала и самую жизнь на земле по существу бессмысленной. Завершая свои рассуждения об иконописи, Аввакум горестно говорил: «Пропала, чадо, правда, негде соискать стало, разве в огонь, совестью собрався, или в тюрму — по нашему» (899). Почти отрешенный уже от жизни взор писателя-узника обращался к русской иконописной традиции средневековья, открывая те, только ей свойственные «тонкостные чувства» в изображении идеально одухотворенного человеческого облика, которые его идейные противники отвергли с негодованием.

Разгоревшаяся полемика по проблемам изобразительного искусства была плодотворной в том отношении, что именно она способствовала каждой из борющихся сторон отчетливо осознать, объяснить и описать собственные идейно-эстетические представления и стилистические принципы. В этих условиях сложились две противоположные концепции изобразительного искусства, причем сами изографы не только осмыслили, но и теоретически сформулировали задачи своего творчества. Это новое явление по своему общему характеру очень близко к возникновению у писателей (того же времени и в обстановке такой же полемики) попыток создания концепций авторского языка и стиля, о чем мы будем говорить далее.

Идейно-эстетическая борьба по поводу тех или иных принципов изобразительного искусства имела большое значение, так как она далеко выходила за рамки профессиональных споров на эту тему и ярко отражала те общие и острые противоречия, которые были свойственны представителям русской культуры, литературы и искусства в период формирования феодального абсолютизма.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

ЗАРОЖДЕНИЕ КОНЦЕПЦИЙ ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА И СТИЛЯ У ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ КОНЦА XVI—XVII в.

Древнерусская литература, как и другие средневековые литературы, развивалась в русле определенных литературных традиций, исторически видоизменявшихся и в то же время весьма устойчивых. Свойственные древнерусской литературе жанровые и стилистические традиции сравнительно редко подвергались какой-либо внешней критической оценке (тем более что в Древней Руси литературной критики вообще не было). Возникавшее время от времени недовольство у одних писателей теми или иными сторонами творческой манеры других писателей появлялось обычно в условиях идейной полемики в качестве сопутствующего ей литературно-критического волеизъявления. Одним из хорошо известных примеров идейно-литературных столкновений, предшествовавших изучаемым нами вопросам, может служить полемическая переписка между князем А. М. Курбским и царем Иваном Грозным (1564—1579). Острые политические разногласия Курбского с царем пробудили в этом писателе, обладавшем высокой литературной культурой, стремление осудить эпистолярный стиль своего могущественного адресата. Курбский заметил характерное для стиля Ивана Грозного совмещение торжественно-архаической риторики с просторечием и раскритиковал его «писание» как «широковещательное и многошумящее», насыщенное «паче меры» целыми «книгами», рядом с которыми, «туто же», говорилось «о постелях, о телогреях» и приводились «неистовых баб басни» [1]. Критические оценки стиля идейного противника не сопровождались, однако, у Курбского заявлениями о достоинствах его собственного стиля, а вопрос о преимуществах того или иного языка (например, «славянского» или «русского») здесь еще вообще не ставился.

Во второй половине XVII в. социальная дифференциация русской литературы зашла уже довольно далеко. Литературные расхождения писателей стали следствием их социально-идейных расхождений, взаимная критика и декларативная защита собственных позиций приобрели более широкие основания и более острую целенаправленность. Проповедь феодально-охранительная, как и проповедь народно-обличительная, обращенная к разным слоям

[1] См.: «История русской литературы», т. II, ч. 1. М.—Л., 1945, стр. 504.

общества, должна была искать определенные формы своего выражения и так или иначе обосновывать вопрос о том, на каком же языке следует писать и говорить, какой литературный язык (а вместе с этим — и какой стиль) должен был бы стать господствующим?

Известно, что в течение многих веков языки церкви, книжности (нередко также — администрации, юрисдикции) были либо чужды языкам средневековых народностей (например, латинский язык в католических странах, не относящихся к романской группе народов), либо были им родственными, но далеко не тождественными (например, церковнославянский язык в православных славянских странах). Вопрос о внедрении народных языков во все сферы общественной жизни стал одним из наиболее важных идеологических вопросов в переходный период, в эпоху формирования наций. В ряде европейских стран проблема народно-национального языка была, как известно, одной из сторон программы реформации. В России эти проблемы оказались связанными с той идейно-литературной борьбой, которая кипела вокруг церковных реформ середины XVII в.

Выдвижение различных мнений по поводу того или иного языка, стиля, манеры литературного изложения в изучаемую эпоху не могло быть следствием произвольного выражения вкусов отдельных писателей или писательских объединений, как это порой наблюдается по отношению к литературам нового времени. Над русской литературой XVII в., как и над рядом других литератур (украинской, белорусской и др.), продолжало еще тяготеть теологическое мировоззрение, хотя во многих случаях оно и получало различную социальную ориентацию. Проблема языка и стиля становилась одним из компонентов тех общих социально- и национально-религиозных концепций, которых придерживались писатели и при помощи которых они обосновывали свои литературные представления. Вместе с тем в эту эпоху в древнерусской литературе, как и в других восточнославянских литературах, усилились признаки индивидуализации авторского творчества, которые применительно ко взглядам писателей на язык и стиль стали выражаться в форме утверждения и пропаганды собственных воззрений и своей манеры изложения как некоей общей и наиболее желательной нормы.

Писательское осознание собственного языка и стиля как определенного типового литературного образца, демонстративно противопоставляемое в каждом случае другим воззрениям, стало закономерным явлением развития восточнославянских литератур. На русской почве эти явления были осложнены и в известной мере обусловлены тем обстоятельством, что новые и одобряемые придворно-феодальными кругами виды литературного творчества, как и новые стилистические представления, были привнесены из родственной, но не тождественной славянской среды, питавшейся иными культурными и литературными традициями.

Украинские и белорусские писатели («киевские старцы») принесли в Россию в середине XVII в. определенные принципы школьных «поэтик» и «риторик», которые были ими отлично усвоены в Киево-Могилянской коллегии и в других школах, а также применялись в их собственной педагогической и творческой практике[2]. Школьное стихотворство, драматургия, ораторское искусство были необходимы для развития русской литературной культуры, но в то же время эти строго регламентированные виды творчества ограничивали у их носителей — писателей-педагогов и их учеников — возможности оригинального проявления литературных талантов. Для русской литературы внедрение этих нормирующих принципов творчества, отличавшегося стилистическими признаками школьного барокко, было началом необходимого периода литературного ученичества и, в частности, служило хорошей подготовкой русского классицизма. Но пропагандисты этих новых начал, украинские и белорусские писатели, должны были хорошо приспособиться к требованиям московской среды и в первую очередь освоиться с определенными традициями и нормами русской речи. Эти просвещенные писатели и переводчики избрали для себя в качестве основы книжный «славянский» (церковнославянский) язык, который они и старались применить к своим литературным целям, хотя практически их опыты нередко представляли собой довольно пестрое смешение форм церковнославянского и русского языков, сопровождавшееся некоторым лексическим вкраплением украинизмов, белоруссизмов и полонизмов[3]. Эти взгляды и эта литературная практика вызвали противодействие со стороны представителей демократической литературы, в среде которых начали появляться, декларироваться и творчески реализоваться свои собственные народно-национальные представления о языке и стиле.

Для исторически обоснованного понимания истоков таких различных традиций и возникших в связи с ними разногласий, в частности во взглядах на язык, нам необходимо рассмотреть ту своеобразную литературно-полемическую обстановку, которая сначала сложилась на Украине и в Белоруссии, а затем в некоторых своих чертах стала типологически близкой явлениям русского литературного процесса переходного периода.

* * *

Украина и Белоруссия конца XVI—XVII вв. оказались в центре движения тех могучих исторических, социальных и культурных процессов, которые определяли ожесточенную борьбу

---

[2] См.: *З. І. Хижняк.* Киево-Могилянська академія. Київ, 1970.

[3] *І. К. Білодід.* Киево-Могилянська академія і розвиток східнослов'янських літературних мов у XVII—XVIII ст. Доповідь на VII Міжнародному з'їзді славістів. (Варшава, серпень 1973 р.). Київ, 1973.

вокруг важнейших для современников идеологических проблем, связанных с бурным распространением начал европейской цивилизации в условиях перехода от феодального средневековья к новому времени, образования наций и многонациональных абсолютистских империй. Украина и Белоруссия до воссоединения их с Россией входили в состав Речи Посполитой и переживали тяжелый период национального и феодального угнетения, сопровождавшийся для православных украинского и белорусского народов также религиозным гнетом со стороны католицизма, который поддерживался королевской властью при помощи иезуитского ордена, местных униатских епископов, польских и, в значительной мере, своих отечественных феодалов. В этой сложной и трудной обстановке возникла острая полемика, выдвинувшая с обеих сторон (польско-католической и украинско-белорусско-православной) писателей-антиподов (крупнейшие из них Петр Скарга и Иван Вишенский), поставивших в своем творчестве под покровом «религиозных одежд» важные национальные, общественно-политические и культурные проблемы эпохи [4].

Спустя полвека в России сложилась такая социально-историческая и культурная обстановка, которая по общему типу и по существенным обстоятельствам напоминала современникам недавние события на Украине и позволила им в различных направлениях воспользоваться плодами богатейшей украинской полемической литературы.

После Смутного времени правительство и церковь приняли энергичные меры против распространившихся на Руси католического и протестантского влияний. Для этого «власти» освоили опыт украинских православных писателей, перевели на славянский язык (церковнославянский язык московского типа) и опубликовали в Москве несколько киевских книг, как богослужебных, так и полемических, среди которых важнейшее место заняли публицистические сборники «Кириллова книга» (1644) и «Книга о вере» (1648) [5]. Эта литература издавалась «повелением» молодого царя Алексея Михайловича и «тщательством» его духовника Стефана Вонифатьева, в составе «братии» которого (церковно-реформаторского кружка) на этих книгах воспитывались друзья-земляки, а потом непримиримые враги, Никон и Аввакум.

Незадолго до этого в Киеве митрополит-аристократ Петр Могила провел церковную реформу со «справой» книг, приблизив-

---

[4] Основные издания текстов: «Памятники полемической литературы в Западной Руси», кн. 1, 2, 3. — РИБ, т. IV, VII, XIX. СПб., 1878, 1882, 1903; «Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России», т. 2. СПб., 1865; «Акты, относящиеся к истории Западной России», т. IV. СПб., 1851; см. кн.: *П. К. Загайко.* Українські письменники-полемісти кінця XVI—початку XVII ст. в боротьбі проти Ватікану і унії. Київ, 1957.

[5] *В. Эйнгорн.* Книги киевской и львовской печати в Москве в третью четверть XVII в. М., 1894; *К. В. Харлампович.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь, т. I. Казань, 1914.

ную украинскую обрядность к греческой для укрепления позиций православной церкви в борьбе с католицизмом и унией[6]. Усилия Петра Могилы и его предшественников (в особенности, в братствах) привели к быстрому расцвету школьного просвещения, освоившего в православном духе и, так сказать, славянизировавшего общий тип латинско-католического схоластического образования[7].

Если первое поколение православных публицистов (Иван Вишенский, Василий Острожский и др.) вступало в борьбу с «мудрыми» иезуитами как неученые «простаки» (в конце XVI—начале XVII в.), то теперь (20—40-е годы XVII в.) подросло, условно говоря, второе поколение украинских писателей, уже высокообразованных (Захарий Копыстенский, Христофор Филалет и др.), которые продолжали эту борьбу, но отныне испытанным оружием своих же противников, т. е. при помощи схоластической «философии», «риторики» и «диалектики».

Тем временем и в Москве обстановка стала сильно изменяться. Подготовка к воссоединению Украины и Белоруссии с Россией, а затем и частичное осуществление этих исторических событий в середине XVII в. открыли перспективы не только преодоления в пределах собственного государства тех политических притязаний, которые издавна продвигались с Запада на Восток под знаменем католицизма, но и способствовали возникновению обратного движения, получившего необходимость овладения системой пропаганды и своих противников и своих союзников.

Церковно-государственная реформа царя Алексея Михайловича и патриарха Никона (1652—1658) должна была, во-первых, укрепить внутреннее социально-идеологическое положение феодалов, а во-вторых, способствовать успеху внешней юго-западной политики правительства. Для этого русская церковная обрядность и книжность были унифицированы по образцам греческого церковного обихода, частично через украинское посредство с восприятием опыта киево-могилянской реформы. Однако если на Украине сближение с греческим православием лишь укрепило национальные позиции в сопротивлении католицизму и не вызвало протеста со стороны народа (более всего страдавшего от польско-католи-

---

[6] См.: *Н. Ф. Каптерев.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов, вып. I. М., 1887, стр. 67; *Н. К. Гудзий.* Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление. — В кн.: «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». Редакция, вступ. статья и комментарий Н. К. Гудзия. [М.], Academia, [1934], стр. 11, 13.

[7] *А. С. Архангельский.* Борьба с католичеством и западнорусская литература кон. XVI—пер. пол. XVII в. (Историко-литературные очерки). — ЧОИДР, 1888, кн. I, стр. 1—135; *К. Харлампович.* Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. Казань, 1898; *Я. Д. Ісаевич.* Братства та їх роль в розвитку української культури XVI—XVIII ст. Київ, 1966.

ческого гнета), то в России положение в корне переменилось. Никоновская реформа вызвала сильное противодействие в форме демократического движения раскола и воспринималась в этой среде как «римская» ересь и насилие над национальной культурой.

Если до реформы московские «власти» охотно пользовались литературным наследием старых украинских писателей («пеуков», архаистов), то теперь для подавления противников реформы им понадобился живой опыт третьего поколения украинских и белорусских писателей («даскалов», новаторов). И когда в Москву были призваны такие писатели-профессионалы (Епифаний Славинецкий, затем Симеон Полоцкий и др.), то эти «киевские старцы», занявшие привилегированное придворно-церковное положение и заслуженно считавшие себя «философами» и «ветиями», обрушились изустно и печатно на своих врагов — нищих и гонимых писателей раскола («невежд» и «мужиков») точно так же, как в свое время иезуиты и униаты поносили за то же самое украинских полемистов-патриотов первого поколения. В ответ на это русские полемисты так же, как и их давние украинские предшественники, демонстративно приняли на себя эти поносные клички, подняли на щит свою благочестивую «простоту» и стали яростно ниспровергать еретическую «внешнюю мудрость» своих просвещенных противников.

Эти разделенные полувеком украинские и русские общественные движения имели различные социально-экономические и политические причины, но в силу господствовавшего еще всеобщего авторитарно-теологического мышления они стали приобретать у современников однотипные и традиционные черты своего осмысления и описания. Подобное свойство этих явлений обеспечивает благодарную возможность типологического изучения сложившихся вокруг них литературы и культуры.

В плане таких историко-типологических сопоставлений, посвященных изучению истории европейской культуры и литературы, можно было бы предположить, что движение украинских полемистов против феодально-католического абсолютизма, а затем движение идеологов русского раскола против своеземного феодального абсолютизма и его «римских» защитников (как Аввакум называл Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого), представляли собою два исторически и локально последовательных встречных национально-демократических течения, противостоявших восточному распространению двух также последовательных волн западноевропейской цивилизации, которая в эту эпоху и в этом географическом ареале с неизбежностью выступала в феодальной инонационально-католической или национализирующейся «славяно-греко-латинской» схоластической форме.

Но эти актуальнейшие социально-культурные процессы переходной эпохи имели и свои глубокие гносеологические корни, уходившие в толщу идеологических и литературных традиций

греко-славянского мира и требующие опоры типологического исследования на систему генетических и компаративных разысканий.

Отстаивая свои национально-демократические и религиозно-культурные традиции, писатели раскола опирались на московские книги дониконовской печати как на свое отечественное достояние. Они вовсе не думали о том, насколько их воззрения и приемы полемики по существу своему и по форме подчинялись идеям и стилю старых украинских полемистов, как те, в свое время, не могли и не захотели бы заметить свою зависимость от взглядов и сочинений протестантско-реформационных публицистов. Общепризнанной сокровищницей «истинного» христианства и для украинских и для русских писателей всегда была греко-славянская патристическая традиция, в особенности творения Иоанна Златоуста, хранившие отблеск демократических идей раннего христианства и не раз служившие источником для средневекового антифеодального протеста. Но эта давняя традиция получила впоследствии свое новое и своеобразное социальное преломление в демократическом дуализме болгарских богомилов, а затем в мистической аскезе византийских исихастов. Ответвления этих разных учений сблизились на Афоне (XIV в.) и донесли свое древнее духовное наследие до Ивана Вишенского, жившего в афонской «пещере» [8]. Влияние тех же учений в их опять-таки новом национально-социальном обличии прошло сквозь сознание русских «нестяжателей», потом — позднейших «еретиков» и, продвигаясь все далее, достигло «земляной тюрьмы» Аввакума и Епифания.

Эти старинные греко-славянские, афонско-украинские и афонско-русские связи оживились через посредство приехавшего с Афона в Москву Грека, защитника «нестяжателей», сочинения которого впоследствии заметно повлияли и на украинских публицистов (в особенности, на Ивана Вишенского) [9], и на писателей раскола (Аввакума и др.). Разумеется, эти новоявленные «апостолы», искренне считавшие себя учениками самого Иисуса Христа, пришли бы в крайнее негодование, если бы кто-нибудь из их современников заподозрил бы в их проповеди признаки каких-либо «неистинных» учений древнего европейского Востока или даже современного им Запада. Такие генетические связи подлежат исследованию (по существу еще не початому) и хорошо укрепляются компаративным аспектом рассмотрения позднейших литературно-политических соотношений.

Ирония истории была такова, что те украинские книги, которые переводились, издавались и насаждались московским прави-

---

[8] Ср.: *И. Н. Голенищев-Кутузов.* Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963). М., 1963, стр. 54—56.

[9] *Ф. Я. Шолом.* Иван Вишенский и Максим Грек. (Из истории русско-украинских литературных связей XVI—начала XVII в.). — «Славянская филология. Сборник статей», т. III. М., 1958, стр. 294—315.

тельством и государственной церковью до никоновской реформы, неожиданно оказались после нее для писателей раскола обильным источником противоправительственных и противоцерковных идей. Особенное значение в этой связи приобрело учение об антихристе и Страшном суде [10], отражавшее в конечном счете народные религиозно-дуалистические представления о двуклассовой природе феодального общества. В напряженной социальной обстановке на Украине, в Белоруссии, а затем, в известной мере, и в «бунташной» России это учение получило специфическую окраску национально-демократического протеста против инонациональных форм идеологического обоснования политического абсолютизма переходного периода, посредствующего между двумя общественно-экономическими формациями.

Известный поборник православия князь К.-В. Острожский поручил некоему Мотовиле, бывшему протестанту, написать с позиций православия противокатолический трактат, который он и передал для высокой апробации князю А. М. Курбскому. Но русский князь признал книгу еретической, и она издана не была, хотя и содержала весьма соблазнительную для современников протестантскую идею о римском папе как антихристе [11]. Тогда под покровительством того же Острожского знаменитый украинский проповедник-патриот Стефан Зизаний [12] перевел с греческого «Слово» Кирилла Иерусалимского (IV в.) и издал его со своими толкованиями [13], по которым всенародно объявлялось, что антихрист (посланник сатаны и «человек греха») уже «грядет» с Запада на Русь в лице римского папы. Папа же стремится ко всемирной власти (духовной и светской), он «мечом», а не «словом», утверждает везде свою злую веру, «мучит» православных, посылает впереди себя «лжепророков» и «лжеучителей» (иезуитов и униатов). Они «прельщают» народ своими «паганскими» (языческими) науками («философией», «риторикой» и др.), чтобы с их помощью погрузить его в пропасть «мрачно-римского» еретичества. «Конец света» уже наступает (на «осьмом веке»), но «воцарившийся» антихрист скоро будет побежден Христом, Страшный суд которого, вместе с гибелью земного мира, восстановит попранную здесь «правду» в жизни «вечной». Так выглядело в общих чертах это социально-религиозное учение у Зизания и опи-

---

[10] См.: *В. Н. Перетц.* Антихрист в России в XVII в. — «Северный курьер», СПб., 1900, 14 (27) сентября, № 298, стр. 2; *он же.* Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII—XVIII вв. — ИОРЯС АН, 1900, т. V, кн. 1, стр. 123—190.

[11] «О так называемой Кирилловой книге. Библиографическое изложение в отношении к глаголемому старообрядству. Александра Лилова». Казань, 1858.

[12] См.: *П. Я. Яременко.* Стефан Зизаній — український письменник полеміст кінця XVI ст. — «Радянське літературознавство», 1958, № 2.

[13] «Казанье святого Кирилла патріаръхи іерусалимъского о антіхристѣ и знакох его з розширеніемъ науки против ересей розныхъ...» W Wilnie, roku... 7104 (1596).

равшихся на него публицистов. Книга Зизания произвела ошеломляющее впечатление.

На исходе Смутного времени эта книга получила официальное одобрение князей русской церкви (1613), а затем была переведена и целиком издана в составе официозной «Кирилловой книги». Влияние труда Зизания в русских условиях, как и влияние других окружавших его сочинений, в последующем оказалось двояким.

Украинская полемическая литература в ее московских публикациях второй четверти XVII в., яростно протестуя против абсолютистской теории и политической агрессии Ватикана, вместе с тем впервые в широкой и популярной форме познакомила русское общество с этим важнейшим для всей Европы знамением времени. Это позволило Никону (сначала скрыто, а затем и открыто продвигавшемуся к церковной и политической диктатуре) оценить всю «прелесть» католической идеи «вселенской церкви» с ее представлениями о превосходстве «священства» над «царством». Внешнее «грекофильство» патриарха, как неизбежная дань славянской духовной традиции и московской политической современности, служило надежным прикрытием его тайного «латинства». Однако эта маска «овчеобразного волка»-диктатора была вскоре сорвана с него «обличителями» — писателями раскола, которых та же самая украинская публицистика обильно снабдила по-новому актуализированными дуалистическими представлениями о приближающемся «конце мира» и Страшном суде, о последней встрече Христа и антихриста, окружив эти представления целым роем сопутствующих им символических идей и образов[14].

В своих общих социально-эсхатологических воззрениях, в конкретных символико-хронологических выкладках о времени «конца света» (апокалиптическое «звериное число» 666 приурочивалось к 1666 г.), в определении ориентальных путей мирового «шествия» антихриста (Рим, Польская корона, Малая Русь, Великая Русь), во всем этом первоучители раскола (Спиридон Потемкин, Аввакум, Федор и др.) сами ясно прослеживали свою прямую зависимость от сочинений украинских писателей. Помимо «Кирилловой книги» (с трудом С. Зизания), они почерпнули немало эсхатологических сведений прямо из «Апокалипсиса», «Просветителя» Иосифа Волоцкого, в особенности же из «Поучений» Ефрема Сирина (М., 1647) и киевско-московской «Книги о вере»[15]. Но именно у Стефана Зизания они научились применять эти традиционные воззрения к своей политической современности.

---

[14] Мои прежние суждения об истоках эсхатологических идей раскола в «традиционных представлениях господствующей церкви» (в кн.: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963, стр. 25—26) следует считать устаревшими.

[15] *Э. И. Калужняцкий.* Игумена Нафанаила «Книга о вере», ее источники и значение в истории южнорусской полемической литературы. — ЧОИДР, 1886, кн. 4, отд. 2, стр. 1—36.

В среде раскола символические образы антихриста и «предтеч» его вдруг обрели совершенно новый смысл. Теперь римский папа отошел на задний план и вместо него выступили свои собственные «предтечи» и «слуги» антихристовы, два его «рога», царь Алексей Михайлович и патриарх Никон, которые усердно «самому» путь «готовят». Вместо иезуитов и униатов в качестве «лжеучителей» теперь выступили новые «философы» — выдающиеся представители третьего поколения украинских и белорусских писателей и переводчиков, которые оказались в Москве в качестве придворных просветителей, церковных реформаторов и противораскольнических полемистов. Средствами своей «риторики» и «красноречия» они обязаны были идеологически укреплять царскую и церковную власть и, как казалось писателям раскола, насаждать для этого «римские» ереси в народе.

«Новой» иноземной вере, насаждавшейся феодальной властью «мечом и кровавыми аргументами» (как писали на Украине) или «огнем, да кнутом, да висилицею» (как писали в России), национально-демократические полемисты в обоих случаях противопоставили утопический идеал своей «старой» христианской веры, опиравшейся, однако, на историческое отечественное предание. В такой общественной обстановке, естественно, придворным иноземным «лжепророкам» должны были противостоять народные и своеземные «пророки», которые в отличие от свойственного их врагам чужеродного и еретического «хитрословия» должны были говорить с «верными» простым «природным» языком.

Предложенный здесь очерк из области украинско-белорусско-русских связей конца XVI—XVII вв. представляет собою конспективный обзор тех малоизученных проблем, исследование которых позволяет установить общественно-исторические и культурно-литературные факторы, обусловившие возможность зарождения национально-демократической концепции литературного языка и стиля у украинских (Иван Вишенский) и русских (Аввакум) писателей.

* * *

В свое время И. П. Еремин указал на знакомство русских читателей XVII в. с сочинениями Ивана Вишенского, одного из «творцов народной украинской литературы» (И. Франко). В этих сочинениях, как отметил исследователь, раскольники-старообрядцы наталкивались «на мысли, во многом соответствующие их собственным убеждениям»[16]. И. П. Еремин предложил сопоставить сочинения Вишенского и Аввакума, затем привел четыре примера аввакумовских высказываний, которые, по его справедливому мнению, напоминают взгляды Вишенского (к сожалению, он не подтвердил этого необходимыми параллелями из сочинений

[16] *И. П. Еремин.* К истории русско-украинских литературных связей в XVII веке. — ТОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953, стр. 294 (см. также стр. 221—295).

украинского писателя). Эти примеры относились к типичному для Аввакума обличению неаскетической жизни князей церкви, осуждению «алманашников и звездочетцев», к мыслям о равенстве людей перед богом, о допустимости отправления церковных «таинств» без попов. Вопроса о сопоставлении взглядов обоих писателей на язык и стиль И. П. Еремин не ставил.

Исследователи не раз указывали на слабое проявление или даже отсутствие индивидуально-авторского стиля в древнерусской литературе, на преобладание в ней традиционно-типовых («коллективных») жанровых и стилистических форм выражения, на проявление самостоятельных начинаний писателей в этом отношении только в XVII или даже в XVIII в.[17] Эти взгляды, при некоторой односторонности, имеют определенные основания и, во всяком случае, делают особенно интересным изучение вопроса о том, в каких социально-исторических условиях и каким образом начали зарождаться в украинской и русской литературах XVII в. авторские воззрения на собственный литературный язык и стиль.

Иван Вишенский в своих полемических сочинениях (конец XVI—первые годы XVII в.), направленных против знаменитого придворного проповедника, выдающегося писателя-полемиста, первого ректора Виленской иезуитской академии Петра Скарги[18], подверг острой критике систему образования, насаждавшуюся иезуитскими коллегиями. Переходя к критике «наук свободных», Вишенский объявил их «бредней», «учением внешним», «плотским мудрованием», «прелестью художества языческого». Из отдельных «наук свободных» особенную антипатию со стороны Ивана Вишенского вызвали к себе риторика, диалектика (раздел риторики) и схоластическая философия[19]. Вишенский критиковал и «братские» школы за то, что там тоже «школьные казнодеи» стали учить воспитанников «чернилом хитрости», что они «байки риторские знают», он постоянно предостерегал их от «тое поганское латинское науки» (162—163), «латынских басней» (164), «басней аристотельских» (163).

В условиях народно-освободительной борьбы (на первом ее этапе) против феодально-католической экспансии вопросы школьного просвещения неизбежно входили в сферу резких социально-

---

[17] Наиболее полный материал по этому вопросу собран в кн.: *В. В. Виноградов.* Проблема авторства и теория стилей. М., 1961, стр. 36—56; *он же.* Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв. Изд. 2. М., 1938, стр. 5—47.

[18] *См.: М. А. Стельмашенко.* Петр Скарга. (Историческое исследование). Киев, 1912.

[19] *И. П. Еремин.* Иван Вишенский и его общественно-литературная деятельность. — *Иван Вишенский.* Сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., 1955, стр. 248; сочинения Вишенского цитируем далее по этому изданию, страницы указываются в тексте в скобках. См. также: *І. Франко.* Иван Вишенський і его твори. Львів, 1895; *С. П. Пінчук.* Іван Вишенський. Літературний портрет. Київ, 1959; *Леонід Махновець.* Сатира і гумор української прози XVI—XVIII ст. Київ, 1964, стр. 59—252.

религиозных столкновений. В это время не только взгляды писателя, но и сама его литературно-стилистическая форма изложения («риторическая» или «простая») должна была прямо свидетельствовать о том, к какому из борющихся лагерей он относился. В связи с этим у Ивана Вишенского возникла необходимость осознания и оценки собственной литературной позиции, появилась потребность недвусмысленно предупредить читателей о характере своих авторских взглядов на язык, о свойстве и признаках рекомендуемого и, как следовало подразумевать, собственного языка и стиля. Речь шла не об индивидуально-неповторимых особенностях авторской манеры, а о наиболее показательных типовых ее признаках как о некоей желательной норме, непосредственно обусловленной идейным обликом писателя.

В предисловии «ко прочитателю» сборника своих сочинений — «Книжке» (1599—1601) Вишенский с самого начала предупреждал: «Наперед тебе от тое прелести остерегаю, любимый прочитателю, да не ищеши зде хитростей слогов сплетеноречных наказания еллинскаго, але след существа правды...» (10). Далее следовала литературная декларация автора: «А о собе аз и сам свидетельство вам даю, яко грамматичкого дробязку (пустяка. — *А. Р.*) не изучих, риторичное игрушки не видах, философского высокомечтательного не слыхах». Упомянутым здесь школьным наукам противопоставлялась традиционная «простота»: «мой ест даскал (учитель. — *А. Р.*) простак, але от всех мудрейший, который безкнижных упремудряет; мой даскал простак, который рыболовци в человеколовци претворяет; мой даскал, который простотою философы посмевает...» Заключительное обращение автора к читателю звучало (в условиях теологического мировоззрения) как прямая угроза: «А если тя дух тщеславия наказания латинского преборет и сей простоте моей не уверуеши, ведаючи, запевне ведай, яко живота вечнаго не наследуеш» (там же).

Позиция Ивана Вишенского была типичной для первого поколения украинских полемистов. Так, киево-печерский писатель Леонтий, протестуя против Брестской церковной унии (1596) и обращаясь к читателю со своей «Книжицей» (1608), предупреждал их: «а што у инших книгописцев, о которых я, яко простак, не ведаю, понеже розных языков не умею, одно так як ям тут написал руским языком[20] и для ведомости верным подал...» (274)[21].

---

[20] Украинские и белорусские писатели этого времени называли свой язык (в его разных литературных или разговорных вариантах) «русским» или «простою мовою»; см.: *Н. И. Толстой.* Взаимодействие локальных типов древнеславянского литературного языка позднего периода (вторая половина XVI—XVII в.). — «Славянское языкознание, Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов (София, сентябрь 1963)». М., 1963, стр. 230—272.

[21] «Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России», т. 2; здесь и далее страницы указываются в скобках в тексте.

Свойственное средневековым писателям традиционное самоумаление приобрело у Вишенского новый характер: он отвергал схоластические науки (враждебные «истинной вере») и говорил о «простоте» своей не как о недостатке, а как о высшем достоинстве. «Простота» считалась основой не только авторского литературного стиля (это было лишь следствием), но прежде всего самого авторского мировоззрения. Образцом для автора был его «даскал простак» (Иисус Христос), который, однако, казался ему «всех мудрейшим». Эти представления были устойчивыми. Автор «Перестроги» (1605—1606) писал: «Христос Збавитель наш не объявился мудрым фарисеем и книжником...» (230) [22].

Позже в «Палинодии» (1621) Захарий Копыстенский рассуждал об апостоле Петре, пересказывая слова Иоанна Златоуста: «...оный в мове простак, а ораторов заветяжца; оный неук, который еднак философом затворил уста...» (431) [23].

Но, отказавшись в «Книжке» от «хитрости слогов», Иван Вишенский еще ничего не сказал о позитивных признаках собственного стиля. Он вернулся к этой важной для него теме в предисловии к направленному против Петра Скарги сочинению, иронически озаглавленному «Зачапка мудраго латынянина з глупым русином» (1607—1610), заявив, что намерен говорить с читателем «от простоты» славянского языка [24]: «Аще бо и в художестве риторского наказания и ремесла (еллино- или латиномудрых) во причастии общения несм был или навык что от хитродиалектических силогизм, тем же и ни мудрования хитрословного к вам (ко удивлению) начертати могу или тщуся, но от простоты и нашего языка славянскаго, еже аще глаголю, вещаю и мудрствую...» (172).

В кругах писателей-патриотов, боровшихся с иноземным идеологическим влиянием, росло убеждение в том, что «слово», как бы ни было оно украшено «красноречием», отнюдь не служит основой для «добрых дел». Как раз напротив, «добрым делам» отвечает простое «истинное слово», не отягченное схоластической «хитростью». По этому поводу, например, в «Списании против

---

[22] «Акты, относящиеся к истории Западной России», т. IV; здесь и далее страницы указываются в скобках в тексте.

[23] «Памятники полемической литературы в Западной Руси», кн. 1. — РИБ, т. IV. СПб., 1878; здесь и далее страницы указываются в скобках в тексте; см.: *В. З. Завитневич.* Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII века. Варшава, 1883.

[24] Общеупотребительный у украинских, белорусских и русских писателей XVII в. термин «славянский язык» имел различное реальное содержание (церковнославянский книжный язык позднего украинского и белорусского типа или московского типа и др.; см.: *Н. И. Толстой.* Указ. соч.). Этот термин сохраняется в нашем изложении, поскольку мы преследуем не историко-лингвистические, а историко-литературные задачи изучения предмета; изучаемым авторам термин «стиль», разумеется, не был известен, но, говоря о «языке», они нередко имели в виду фактически вопросы стиля.

люторов» (1580) говорилось: «Глаголют же, яко многи языцы умети учителем добро. Забыли апостола рекшего: «не во слове царство божие, но в силе»[25] добрых дел» (173)[26]. Здесь же выдвигался обычный полемический тезис против «красноречия»: «Се бо обретаем многи научены во всех языцех напротив стоящих правыя веры... и ничтоже пользова их много учение, наипаче таковыи красноречием прельщают многих... Может бо истинное слово просветити и умудрити во благих правым средцем без грамотики и риторикия...» (174).

Подобные взгляды оказались типологически очень близкими ко взглядам писателей русского раскола, в особенности Аввакума, который много раз обращался к рассуждениям такого типа (в «Житии», в беседе о «внешней мудрости», в посланиях). В литературно-типологическом отношении наиболее важно то обстоятельство, что Аввакум, как и Иван Вишенский, считал необходимым декларативно заявить читателям о своей идейно-литературной концепции в своем рассуждении о русском языке. Как и украинские писатели, он использовал для своего заявления ту же традиционную средневековую формулу авторского самоумаления: «...писано моею рукою грешною протопопа Аввакума, и аще что реченно просто, и вы, господа ради, чтущии и слышащии, не позазрите просторечию нашему...» (*В*, 151). И далее в эту обычную мотивировку авторского самооправдания влагалось нечто совершенно новое и значительное: «...понеже люблю свой русской природной язык, виршами философскими не обык речи красить», а затем опять в духе старой литературной традиции — «...понеже не словес красных бог слушает, но дел наших хощет... того ради я и не брегу о красноречии и не уничижаю своего языка русскаго...» (там же).

И украинских, и белорусских, и русских писателей этой переходной эпохи начинал интересовать вопрос не только о соотношении «слова» и «дела», но и соотношении «слова» и «разума».

«Клирик Острожский» в своем полемическом ответе униатскому епископу Ипатию Потею (1598) говорил о себе читателям в традиционной манере: «Читателя-о ласковое... Если бы-м ся в чом, яко писма неумеетный, поткнул сам недостаток мой исполняй, або мене, голого словы и розумом неузброеного... сам заступивши, отповедай»[27]. Подобную формулу авторского самоуничижения Аввакум резко видоизменил.

Завершая автобиографию, Аввакум вернулся к оценке своих

---

[25] Вариация Первого послания ап. Павла к Коринфянам, 4, 20.

[26] «Памятники полемической литературы в Западной Руси», кн. 3. — РИБ, т. XIX. СПб., 1903; здесь и далее страницы указываются в скобках в тексте; ср. аналогичное высказывание в Послании старца Артемия «до Симона еретика Будного». — РИБ, т. IV, стр. 1325.

[27] «Памятники полемической литературы Западной Руси», кн. 3, стр. 381.

писательских качеств. Он заявил в стиле «пророка» (каким и считал себя): «Но аще и не учен словом, но не разумом: не учен диалектика и риторики и философии, а разум Христов в себе имам...» Для подкрепления такого смелого утверждения Аввакум сопоставил свои слова с речением апостола Павла: «яко-ж и апостол глаголет: «аще и невежда словом, но не разумом» [28] (172). Так же, как у Ивана Вишенского, здесь произошло принципиальное расчленение «разума» (как носителя духовной «истины») и образованности (как развитого интеллекта). Оказывалось, что высокий «разум» требовал простоты «слова».

Аввакум гордился тем, что он, по-апостольски, «невежда словом». Вишенский подчеркивал особо значительный символический смысл своего незнания «слова»: «Сего ради аз вам о себе безчестия слову (в внешнем наказании) нашему, яко не знаю ничтоже, ко вам хитро мовити или писати; точию вем се, яко православное веры простоты держюся и вас в той же вере и простоте благочестия обрестися желаю...» (172). Он также постоянно опирался на привычный авторитет апостола Павла, но, в отличие от Аввакума, не решался прямо присвоить себе апостольское достоинство. «Сам Павел, — писал Иван Вишенский, — просветивши духовным разумом Христовым, оную хитрость и мудрость мирскую поверг и в забыть положил» (179).

Вишенский обстоятельно пояснил в указанном предисловии причину подобных своих убеждений: «...ведый ее известно, яко же духа сила не в художестве внешнего наказания и философскаго постижения обретается, но верою смиреномудрия... даруется» (172).

Такое же патристически-традиционное мнение высказывал Аввакум в одном из своих посланий к единоверцам: «Не ищи глагол высокословных ‹вариант: высокословесных›, но смиренномудрия: сим победиши вся противящияся тебе» (773).

Как и Вишенский, в подобных самооценках Аввакум не был одинок. Его ближайший друг Епифаний в начале своего «Жития» тоже настойчиво указывал читателям на свою непричастность к новым школьным наукам: «...не позазрите скудоумию моему и простоте моей, понеже грамотике и философии не учился, и не желаю сего, и не ищу... А что скажу вам просто и вы... собой исправте...», «...аз граматике и философии от юности моея не учился и не искал сего...» [29] Но здесь подобные декларации утрачивали уже свою полемическую силу и снова возвращались к традиционно-агиографическим формам авторского самоуничижения. В последующей старообрядческой литературе, когда выговские писатели в первой половине XVIII в. (в отличие от первоучителей раскола и, напротив, подобно украинским полемистам второго по-

---

[28] Из Второго послания ап. Павла к Коринфянам, 11, 6.
[29] Цит. по изд.: *А. Н. Робинсон.* Указ. соч., стр. 179, 188.

коления) стремились овладеть «риторикой»[30], такие самооценки продолжали употребляться агиографами только как дань традиции. Так, в предисловии к неопубликованному житию Кирилла (друга Епифания) говорилось от лица составителя, что он воспалился «желанием сердца» описать жизнь этого подвижника, но встретил обычное в таких случаях препятствие: «Но возбраняет недостоинство мое и грубость, понеже имея разум несовершен и всякого невежествия исполнен, не учен грамматического и риторскаго разума...»[31]

Для Ивана Вишенского и для Аввакума подобные рассуждения были исполнены отнюдь не формально-литературного, а глубокого идейного содержания. Требуя, чтобы всякий православный был «простым, а не хитрым» (179), Вишенский резко заявлял своим идейным врагам — иезуитам: «...мы тежь, глупая Русь, вашего костела разума и хитрости не хочем и на ваше жродло паганских наук, которое славу света сего гонит, не лакомимся...» (180—181). По поводу своих московских противников-никониан Аввакум утверждал, что «ритор и философ не может быти християнин» (547). Но вместо «лживое диалектики (з белого черное, а з черного белое перетворяти учащее)», как определял ее Вишенский (175), оба писателя не могли и не хотели предложить ничего, кроме традиционного церковно-учительного греко-славянского образования начетнического характера.

Близость идейно-литературных позиций Вишенского и Аввакума, как и опора их на традиции греко-славянской патристической литературы, привели к тому, что в их сочинениях сближаются не только изученные выше общие представления, но даже отдельные понятия и выражения.

Если Вишенский, воспроизводя мнение «римлянина», о нем самом писал «хлоп простый» (25), а учитель его был «простак» (10), то Аввакум о себе говорил: «простец человек» (548), «Какой я философ? Грешный человек, простой мужик»[32]. Вишенский часто говорил о «простоте благочестия» (172), о «православное веры простоты». Также и Аввакум (в письме к Ф. М. Ртищеву) требовал «веры и простоты», писал, что лучше быть «с сею простотою»[33]. Вишенский говорил с читателями «от простоты и нашего языка славенскаго» (там же), Аввакум писал, что все у него «реченно просто», и просил — «не позазрите просторечию

---

[30] Напр., на одном из списков учебной «Риторики» XVII в., принадлежавшем Выговской библиотеке, есть редакционные поправки, сделанные старообрядческим писателем Андреем Денисовым (см.: *Д. С. Бабкин.* Русская риторика начала XVII в. — ТОДРЛ, т. VIII. М.—Л., 1951, стр. 353).

[31] «Житие Кирилла», рукопись, ГПБ, Q1.1062, л. 52 об.

[32] *Н. С. Демкова.* Неизвестные и неизученные тексты из сочинений протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. XXI. М.—Л., 1965, стр. 218, 234.

[33] Текст письма Аввакума к Ф. М. Ртищеву по вопросу о том, следует ли «учиться риторике, диалектике и философии» (1664), см. в кн.: *И. А. Кириллов.* Правда старой веры. М., 1916, стр. 257—262.

нашему» (151). По мнению Вишенского, учитель его «простотою философы посмевает» (10), а «сварливую диалектику латинскую» (по письму патриарха Мелетия) следует «простотою правды пребороти» (181). Аввакум (опираясь на Ефрема Сирина) писал, что «и кроме философии и риторики и грамматики мощно есть верну сущи препрети всех противящихся истине»[34].

Оба писателя в общих выражениях осуждали просвещенное зазнайство своих противников. Вишенский писал «философское учение (паче же свойственне рещи — кичение)...» (172), Аввакум требовал добродетелей, «а не философского кичения», считая, что разум от «риторства кичит»[35]. Оба они считали, что не «философы», а «рыбари» (первоначально апостолы) распространяют «истинное» учение. «Даскал» Вишенского «рыболовцы в человеколовцы претворяет» (10), а по Аввакуму — «рыбари же к богоразумию вселенную уловше»[36].

Оба писателя в своей полемической борьбе пользовались однотипным приемом иносказательной иронии. Вишенский многозначительно называл себя «глупым русином», а Скаргу «мудрым латынником», он насмешливо обращался к этому прославленному иезуиту: «Для того, ласковый и мудрый латинниче, есмо глупы, бо есмо апостола Павла ученици. Тот бовем нас тое глупости научил...» (178). Аввакум любил говорить о себе: «глуп ведь я гораздо» (576, 932), «несмыслен гораздо, неука человек» (66), «некнижен сый» (887). Подобные автохарактеристики возникли у обоих писателей в качестве их демонстративного протеста против тех постоянных осудительно-презрительных оценок их плебейского положения, их культуры и взглядов, которые давались им со стороны их привилегированных противников как на Украине, так и в России.

Как мы отмечали выше, русские князья церкви и обслуживавшие их приезжие «философы» (начиная с Епифания Славинецкого), в частности, печатно утверждали, что первоучители раскола «некнижные мудрецы», «неуки-простаки непосвященныи», что им свойственно поведение «глупых мужиков».

Классовые истоки сложившихся в обоих случаях типологически сходных полемических оценок и самооценок среди враждующих писателей хорошо осознавались современниками и с полной ясностью обозначались представителями феодального лагеря.

Крупный публицист, униатский епископ Ипатий Потей, в своем ренегатском трактате «Уния»[37], защищая князей церкви — униатов от обвинения в том, что они якобы слуги «антихристовы»,

---

[34] *И. А. Кириллов.* Указ. соч., стр. 258.
[35] Там же, стр. 259—260.
[36] Там же, стр. 261.
[37] «Уния алъбо выклад преднейшых артыкулов, ку зъодноченью греков с костелом Рымским належащых». У Вилъни, Року... 1595. — РИБ, т. VII.

прямо и точно указал на социальный адрес подобных обвинений: «Смотриж одно, хто то чинит и хто таковые новины спросные розсевает? Певне, не стан духовный... але люд посполитый, простый, ремесный, который, покинувши ремесло свое (дратву, ножыцы и шило), а привлачивши собе врад пастырский, писмом Божым ширмуют, ницуют, выворочают и на свое блюзнерские (клеветнические. — *А. Р.*) и хвалшивые потворы оборочают, пастырей своих власных соромотят, безчестят и потворяют...» (116—117).

На русской почве во «всенародном воззвании» патриарха Иоасафа, как мы указывали, предлагалась первая и весьма выразительная попытка социальной характеристики этого движения с позиций «властей» государственной церкви: «Вси сицевии не благочестия ищут, но овии нехотяще великаго государя службы служити, инии холопства избывающе, инии ленящеся работати... скитаются по лесам... и простыя люди прелщают»[38]. Нетрудно заметить конкретную разницу в приведенных характеристиках той корпоративно-городской (ремесленной) среды, с одной стороны, и той крестьянско-холопской среды — с другой, которые питали оппозиционную национально-демократическую полемику сначала в украинском, а затем в русском обществе. Но несомненна в обоих случаях демократическая общность социальных истоков этой полемики, объясняющая в конечном счете внутреннюю близость литературной позиции Вишенского и Аввакума.

* * *

Вместе с очевидной однотипностью взглядов Вишенского и Аввакума на вопросы языка и стиля (не предполагающей, однако, прямого подражания второго писателя первому), в этих взглядах обнаруживается и существенное различие, для выяснения которого необходимо проследить отношение и обоих писателей и их противников к славянскому языку.

Украинские писатели были преисполнены заботы о возрождении унижаемой их врагами славянской книжности и восстановлении достоинства славянского языка. Автор «Перестроги» с горечью отмечал, что католики изымают из употребления славянские издания и «у самом Кракове корунном и в костелах римских» вместе с драгоценностями, награбленными в украинских и белорусских церквах, «книг словенских великими склепами знайдеш замкненых, которых на свет не выпустят...» (205). Униаты, писал он, для оправдания своего, сочиняют прямые подлоги и «книгами фальшивыми закидают» (229). Леонтий сетовал, что униаты везде стали «в листах неправду писати» и издавать «лож-

---

[38] См.: *Н. Ф. Каптерев.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. 2. Сергиев Посад, 1912, Приложения, № 9, стр. XVII.

ния книги» (281). Киевский митрополит Михаил Рагоза, хотя и склонявшийся к унии, писал в окружном послании (1592), что у них «учение святых писаний зело оскуде, паче же словенскаго российскаго языка, и вси человеци приложишася простому несъвершенному лядскому писанию...», не зная «силы съвершеннаго грамматическаго словенскаго языка...» [39]

Постоянное беспощадное преследование славянского богослужения, славянской книжности и славянского языка было целенаправленной восточноевропейской политикой папской курии [40].

Жесточайший удар по национальным чувствам украинцев, белорусов и всех восточных и южных славян нанес Петр Скарга, который предпринял открытое полемическое наступление на славянский язык. В своем сочинении «О единстве», проводившем агрессивные идеи Ватикана, он писал: «Z Słowieńskiego ięzyka nigdy żaden vczonym być nie może» [41]. «Существует, — писал далее Скарга, — только два языка, греческий и латинский, которыми святая вера во всем мире распространена и привита; кроме этих двух, нет ни одного ‹языка›, который бы оказался пригодным как для науки вообще, так и, в частности, для науки духовной. Не было и не будет во всем мире такой академии или коллегии, где бы богословие, философия и другие свободные науки читались на каком-нибудь другом языке. При употреблении славянского языка не может образоваться ни один ученый; к тому же теперь уже его никто хорошо не знает, отсюда происходит, что когда попы хотят что-нибудь понимать по-славянски, то вынуждены бывают обращаться за толкованиями к польскому языку. У них и школ других нет, как только для обучения чтению. И в этом состоит совершенство всей их науки для всех духовных степеней. Отсюда возникает невежество и бесконечные заблуждения, что совершенно естественно, когда слепой слепого ведет» [42].

Перед украинскими полемистами встала важнейшая задача защиты славянского языка как национально-культурного достояния восточных и южных славян. Эта задача на некоторое время отодвинула на второй план уже предпринимавшиеся попытки внедрения живого языка в церковную книжность. С середины XVI в. на Украине и в Белоруссии делались переводы Священного писания на украинский и белорусский языки и, по-видимому, в некоторых случаях такие переводы начинали читать во время

---

[39] «Акты, относящиеся к истории Западной России», т. IV, стр. 42.

[40] Ср.: *Н. И. Толстой.* Роль кирилло-мефодиевской традиции в истории восточно- и южнославянской письменности. — «Исторические связи славянских народов. Доклады к V Международному съезду славистов». София, сентябрь 1963; М., 1963, стр. 36—37.

[41] «O Jedności kościoła Bożego pod iednym pasterzem ... Piotra Skarge...» W Wilnie... Rocu 1577 (2-е изд., 1590). — РИБ, т. VII, стр. 485—487; см. также: *Н. И. Толстой.* Взаимодействие локальных типов..., стр. 264—274.

[42] См.: *В. З. Завитневич.* Указ. соч., стр. 47.

церковной службы[43]. Однако на такой основе трудно было бы противиться латинско-католическому влиянию, так как традиционному языку западной церковной книжности должен был противостоять традиционный же язык книжности восточной. Поэтому Иван Вишенский выступил с развернутой концепцией «святости» своего славянского языка.

Опровергая стремления Скарги дискредитировать славянский язык, возмущенный Вишенский в своей «Зачапке» писал, что Скарга «... укорил, иж мы, Русь, словенского языка не разумеем... якобы мы своего словенскаго языка не знати и не разумети мели» (174). При этом выяснялось его общее понимание славянского языка как книжной формы языка «русского». По ошибочному мнению Скарги, как писал Вишенский, «учители грецкие» будто бы нарочно «не подали языку рускому, в письме словенском живущему, науки» (193). Однако, отстаивая славянский язык, Вишенский имел в виду язык «высокой» книжности, а не язык народа, по поводу которого он предупреждал «правоверных»: «Евангелиа и Апостола в церкви на литургии простым языком не выворочайте. По литургии ж для зрозуменя людского попросту толкуйте и выкладайте. Книги церковные все и уставы словенским языком друкуйте» (23).

Для Ивана Вишенского, как и для других писателей начальной эпохи образования славянских наций, понятия народа, его веры и его языка были связанными неразрывно. В споре со Скаргой задачей Вишенского была защита общего для Украины и Белоруссии («нашего») славянского языка, как языка православия, против языка латинского, как языка католичества. Собственный книжный язык противопоставлялся чуждому книжному языку. В этих условиях вопрос о языке народном лежал для Вишенского за пределами полемики.

В ту пору «в Западной Руси и древнеславянский, и греческий, и латинский были в какой-то мере более символами, за которые боролись, хоругвиями, осенявшими ратующие станы, что вообще было свойственно духу того времени, сама же борьба велась более светским, более острым оружием — языком, близким к народно-разговорному: «простой русской мовой», польским языком. Древнеславянский язык, функционировавший в сферах высокой литературы, не был и не мог быть полностью приспособлен к полемическому жанру»[44]. В силу своих традиционных воззрений, а также, очевидно, под влиянием славяно-афонской литературной среды, Иван Вишенский «очень отличался от других полемистов склонностью к употреблению архаизмов, старославянизмов, приверженностью к старине. С другой стороны, стиль проповедника

---

[43] См.: *Б. А. Успенский.* Архаическая система церковнославянского произношения (из истории литургического произношения в России). М., 1968, стр. 103.

[44] *Н. И. Толстой.* Взаимоотношение локальных типов..., стр. 246.

заставлял его обращаться к «простой мове» (этот термин характерен для той эпохи), к народным оборотам, речениям и манере»[45].

Рассуждая об исконном достоинстве и символическом значении славянского языка, в отличие от латинского (мертвого языка), Вишенский усматривал их в том, что этот язык был свойствен славянам как бы по самому своему происхождению. «Либо утаилося от тебе, Скарга, — спрашивал Вишенский, — ... и ты не хочеш доведатися святоплодия в языку словенском породившихся, чего николи язык латинский не имел и имети не может?» (192). Иван Вишенский почти вплотную подходил здесь к вопросу о национальном значении славянского языка, но затем его мысль вновь удалялась в область авторитарно-средневековых сопоставлений. Для борьбы с латинизацией и полонизацией украинской культуры Вишенскому важно было подтвердить непререкаемое достоинство славянского языка авторитетом православия. Поэтому он и предлагал Скарге пойти в «Великую Россию» и почитать там жития русских святых, или пойти с той же целью в Киево-печерский монастырь, чтобы убедиться в силе «чудотворений» православных подвижников, «которых естеством род российский породил, спасенными же быти и освятити тот же святый язык словенский исходатаил» (там же). «То все, Скарго, — продолжал автор, — род руский в писме и науке славянскаго языка благодатию Христа бога одержал...» (193). Никто не может «спастись», «если до простоты и правды покорнаго языка славенскаго не доступит...» (194). По мнению Вишенского, славянский язык — «плодоноснейший от всех языков и богу любимший» (251, ср. 23).

Ивану Вишенскому нужно было всеми средствами доказать «святость» славянского языка, чтобы успешно противостоять католической латыни. Для этого он применил простую, но убедительную для современников антитезу: если уж сам бог так полюбил славянский язык, то дьявол сделался его ненавистником. Выяснялось, что дьявол якобы не любил славянского языка именно за те его органические качества, которые более всего были дороги автору. Он «для того языка славянского не любит, — пояснял Вишенский, — иж языку славянскому лжа и прелесть его никакоже места имети не может, ибо ани диалектик и силогизм поганских (ницующих правду божию во лжу) ани хитроречием лицемернаго фарисейства упремудряет, толко истинною правдою божиею основан... толко простоту и спасение рачителю славянскаго языка еднает». И напротив, говорил автор Скарге: «А твоего латынского языка вседушно диявол любит...» (194). Вишенский настойчиво доказывал, что дьявол потому-то и

---

[45] Цит. из письма ко мне Н. И. Толстого (от 28 янв. 1967). См.: *П. П. Плющ.* Нариси з історії української літературної мови. Київ, 1958, стр. 150—162.

борется со славянским языком как плодоноснейшим и богом излюбленным, что этот чудодейственный язык таков: «понеж без поганских хитростей и руководств, се ж ест кграматик, рыторык, диалектик и прочих коварств тщеславных, диавола въместных, простым прилежным читанием, без всякого ухищрения, к богу приводит...» (23).

Подобные аморфно-синтетические взгляды Ивана Вишенского (как впоследствии и Аввакума) на язык далеко выходили за пределы задач литературы (не говоря уже о пределах языкознания), но именно поэтому они включали в себя как составную часть (хотя и недостаточно дифференцированную в авторском сознании) проблему «простого» литературного изложения, т. е. концепцию собственного стиля как некоей типовой и поучительной для всех нормы. Для Вишенского, как и других украинских, а затем и русских полемистов, свойства славянского языка оказывались всегда и непосредственно связанными со свойствами собственного вероисповедания, морали и образованности.

Отсюда с неизбежностью вытекало то обстоятельство, что в борьбе с «латынниками» за права «святого» и «простого» славянского языка Вишенский доходил до крайней неприязни по отношению к изучению различных языков вообще. «Мнози бо — и ныне видим, — писал он, — философское учение... постизают и языки глаголати различно умеют, от благочестия же мнением устраншеся, в ереси впадают» (172). С тем бо́льшими основаниями Вишенский подчеркивал важное религиозно-просветительное значение славянского языка для восточных и южных славян вообще: «...наподленнейший в розуме языка славенскаго русин, либо сербин или болгарин ведает и розумеет, чем спастися может» (191).

В московской обстановке подобное объединяющее значение славянской книжности для разных православных народов отмечал и Аввакум. Подобно украинским полемистам-демократам, он отвергал насаждавшиеся никоновской государственной церковью православные печатные книги, которые издавались в типографиях католических стран, — «книги еретическия, от римлян, от парижев, от венетов (Венеции. — *А. Р.*) продаемыя греком...» (884), но он хвалил книги, переписанные от руки «с непорочных книг письменных». Здесь возникал тезис и о славянском языке: этим книгам «последуют моравы, болгары, сербы, мултяна, волоки, угрове. Те все непорочныя книги печатают словенским языком и по ним работают...» (884).

По существу концепция славянского языка у Ивана Вишенского, как и у других украинских полемистов изучаемой эпохи, развернулась как религиозно-политическая теория обоснования достоинств книжно-литературного языка Украины и Белоруссии и, более того, всех православных славян. Свой личный вклад писателя в практическую реализацию этой концепции Вишенский видел в том, чтобы стремиться к соблюдению святой «простоты»

этого языка, которую он пытался выразить в сочетании церковно-стилистической архаики с просторечием. На новой основе эти принципы развивались писателями русского раскола, в особенности Аввакумом.

* * *

При всей пестроте лингвистического и стилистического «ландшафта» на Украине и в Белоруссии там ясно выделяются (в первой половине XVII в.) два последовательно сменявших друг друга (однако не вытеснявших окончательно) направления национально-освободительной публицистики, два типа полемической проповеди, в которой отчетливо сказались и два различных взгляда на славянский язык.

С успешным и быстрым развитием школьного просвещения, по мере все большего овладения западными схоластическими науками, как бы пересаженными на православную «славянизированную» почву, отпала и необходимость, и возможность защиты своего «простого» славянского языка как единственно адекватного литературного средства выражения своей «простой» (а потому «истинной») веры.

Второе поколение украинских полемистов стало защищать славянский язык не в силу тех его исконных религиозно-нравственных достоинств, которые так восхищали Вишенского, а вследствие тех его качеств, какие теперь находили в нем эти просвещенные «философы» и «феологи» (теологи) по сравнению с другими «священными» языками. Символика этого идеального языка православия стала обретать новые признаки, постепенно приближаясь к новым требованиям славянизированной школьной «риторики» и «феологии».

Так, крупный писатель Захарий Копыстенский, продолжая дело Ивана Вишенского и других ранних полемистов, стал, однако, отыскивать для своих взглядов новые, более современные обоснования. По его мнению, славянский язык отлично сочетался с языком греческим («православным») и противостоял латинскому («католическому») уже по своим внутренним структурно-символическим признакам: «мает бо вем язык словенский таковую в собе силу и зацность же языку грецкому, якобы природне съгласует, и власности его съчиняется...» (4) [46].

При этом даже выяснялось уже с претензией на лингвистическое знание, что «сложное грецкое слово по словенску выложити есть можно, чого иншим жадным, а не латинским недоказати языком...» (там же).

Эти наблюдения приводили украинских просветителей к весьма благоприятным для них перспективам развития соб-

---

[46] Предисловие Захария Копыстенского к «Беседам» Иоанна Златоуста (Киев, 1623); здесь и далее листы указываются в тексте в скобках.

ственных «греко-славянских» схоластических наук. «Отколь безпечнейшая есть речь, — продолжал Захарий, — и увереннейшая, философию и феологию славянским языком писати и з грецкого переводити, нежели латинским, который оскудный есть» (там же). Так предпринятая еще Вишенским борьба за славянский язык против латинского стала обретать не только религиозно-нравственные, но и профессионально-научные обоснования.

На этих принципиально новых культурно-идеологических основаниях стало критически пересматриваться отношение украинских писателей к европейскому Западу в целом. Непримиримый нигилизм писателей поколения Ивана Вишенского начал вытесняться рациональной идеей поисков на Западе необходимого «зерна» познания. При этом оказывалось даже, что искомая «мудрость» по происхождению своему вовсе не была достоянием Запада. Она ведь исходила из недр греческой культуры, когда-то переместилась на Запад, и теперь задача состояла только в том, чтобы вернуть свое исконное духовное наследие в отечественные пределы. Тот же Захарий в своей «Палинодии» весьма выразительно писал, что «римляне», прославляя свою якобы всемирную «науку», на самом-то деле «чужим перьем хвалятся», «мудрость» же у них не собственная, а перенятая ими с Востока, «Платонова и Аристотелева». «Россови» же теперь, если и отправляются в «краи немецкие» за наукой, то они вовсе не просто едут туда «по латинский, але по грецкий розум», а осмотрительно выбирают там для себя только самое необходимое как собственное свое достояние: «...где як свое власное, заходним от греков на час короткий повереное, отбираемо з расторопностью, еднак сметье отметуемо, а зерно беремо, уголе заставуемо, а золото выймуемо» (900—901). Но эти ценные признания Захария не означали отступления украинских писателей от незыблемых идеологических преданий своих предшественников. По мнению автора, основные принципы отношения к «вере» не подлежали пересмотру, и именно в этих вопросах он констатировал существеннейшие различия между современными ему соотечественниками и иностранцами. С немалым осуждением он писал: «Выхваляются римляне свободою панованя своего ведлуг света, и грекове выхваляются свободою души и сумненья своего...» (904). При этом «латинникове» любят «любопретися и един другого перепирати» по тем важнейшим проблемам идеологии, которые, по мнению автора, не подлежали обсуждению. Совершенно иначе смотрят на эти догматические вопросы «восточные» христиане: они всегда крепко «держат правую веру, и доводят правды ей з писма святого», более того, они неразрывно связывают свой духовный мир со всем образом своей жизни и «учатся богоугодно жити, един другого подвигами превосходячи», они движутся к высшим целям («спасению»), преодолевая препятствия и «тесним путем и узкими вороты проходячи» (там же). В этих суждениях проявилась ранняя попытка осознания противоборствующих вос-

точно-западных начал новой европейской цивилизации, опыт первых раздумий над разными соотношениями духовной жизни человека и общества.

Но эти новые и значительные школьные идейно-культурные достижения повлекли за собой и неизбежные утраты: народная трибуна великого («глупого», как он себя называл) обличителя Ивана Вишенского рухнула, а на месте ее появилась благоустроенная кафедра «мудрых» профессионалов — «казнодеев». Если полемисты первого поколения, духовно близкие к народу, с гордостью приняли на себя присвоенные им со стороны их противников-феодалов позорные клички «неуков» и «простаков», то теперь писатели школьного периода, при всей их скромности, такие именования могли бы посчитать за величайшую обиду. Так, в «Предмове» к «Требнику» от лица Петра Могилы говорилось: «противницы наши и лжебратия... тяжкими и насильствующими православным, розными досадами и обидами, безстыдне называючи духовных наших неуками, грубиянами...» [47]

В этой среде образованного и привилегированного украинского духовенства стали появляться такие признаки отношения к славянскому языку, которые коренным образом отличались от убеждений прежних полемистов. В «Служебнике», исправленном по греческим образцам под руководством Петра Могилы и одобренном киевским собором (1629), говорилось: «Ведете сие яко книга сия «Служебник» от еллинскаго заводу истиннаго. Аще бо не от того диалекту, им же от святых отец литургиа написася (т. е. греческого языка. — *А. Р.*) и предадеся исправляти будем, то не вем откуда; понеже вся книги славенския от колико сот лет преписуются невежами, токмо чернилом мажущими, ума же не имущими, языка не имеющими, и силы словес не ведущими: словяном же никто же нам приискръним языком литургии не написа и не предаде...» (л. 2). Этот удар по книжной украинской традиции ознаменовал собою появление той аристократизированной православно-грекофильской политической концепции, которая впоследствии сыграла важную роль в более обширной (по сравнению с киево-могиляпской) реформе патриарха Никона.

В такой идейной атмосфере славянский язык, понимаемый по-прежнему аморфно-символически, но теперь обильно украшенный плодами новой «риторики», утратил былую когда-то идеализируемую «простоту», сам сделался предметом и признаком «высокой» образованности, сам начал претендовать в украинском православном обществе на такое же положение, какое занимал язык латинский в обществе польско-католическом. Поэтому в этот период крупный филолог Памва Берында вынужден был извиняться перед читателями за то, что он перевел греческие «синак-

---

[47] «Евхологион, албо Молитвослов или Требник». Киев, 1646, л. 2.

сари» не на славянский язык, а на «российскую беседу общую», так как в Малой России было много людей, «неучившихся славенскаго языка глубокоразумнаго»[48].

«Простая мова» не могла стать литературным девизом этих писателей, она лишь допускалась ими в качестве необходимого средства первоначального просвещения. В «предмове» к переводу учительного сборника (1616) Калиста Константинопольского говорилось, что Калист учил народ «греческим языком», потом его писания были переведены «на язык словенский», теперь же за «признаемость и неумеетность языка словенского многих» этот автор «знову переложением его на язык наш простой руский якобы з мертвых вскрешон» для людей «простейших». Предпринятое дело этого перевода представлялось важным, но отношение к языку перевода отличалось здесь нескрываемым пренебрежением: «... теперь хоть в подлейшом и простейшом языку, многим, албо рачей и в сем руского языка, яко колвек умеетным (Калист. — *А. Р.*), потребен и пожиточен быти могл»[49].

Глубокое противоречие этой переходной эпохи состояло в том, что вместе с подобными взглядами, вытекавшими из необходимейшей для Украины (как затем и для России) теории и практики школьного просвещения как могучего орудия борьбы за свою культуру, национально-демократическая концепция литературного стиля, казалось бы уже появившаяся у Ивана Вишенского и его сподвижников (как впоследствии еще ярче и у Аввакума), оказалась на долгое время подавленной. Как и всегда, культурное обогащение на первых порах потребовало жертв за счет национальной самобытности, столь важной для развития всякого искусства.

В этот школьный период развития украинской публицистики «внешний блеск схоластической науки, те риторические фразы и «хитроречие», которые были присущи западноевропейским, в особенности иезуитским коллегиям, сразу же пустили глубокие корни и в могилянском гимназиуме»[50], а также в широких кругах публицистов, преподавателей и учащихся многих братских школ, т. е. как раз в той среде, где воспитывались и обучались будущие «киевские старцы» — московские реформаторы.

Первый период развития украинской публицистической проповеди (конец XVI—первое десятилетие XVII в.), отличавшийся «простотой», сменился вторым периодом, когда проповедь была уже облечена в стройную форму ораторского «красноречия», исполнена богословской учености, а иногда и светского остро-

---

[48] «Триодион, си есть трипеснец». Киев, 1627 (Триодь постная), «послесловие».

[49] «Евангелие учительное». Евью, 1616.

[50] Мнение С. Т. Голубева и А. С. Архангельского; цит. по кн.: *А. С. Архангельский.* Указ. соч., стр. 46.

умия[51]. Поднимаясь к вершинам новейшей (а в Западной Европе уже устаревшей) «риторики», она вместе с тем двигалась вверх и по социальной лестнице, обслуживая идеологические интересы высших слоев феодально-иерархического общества. Это движение публицистической проповеди «вверх» было продолжено в московских условиях, где также сложились (но не диахронно, как на Украине, а почти синхронно) два взаимно противоположных направления публицистики — национально-демократическое и придворно-феодальное.

* * *

Писатели русского раскола во многих случаях стремились опираться на сочинения украинских полемистов. Эти связи коснулись и их отношения к славянскому языку.

Ученик Аввакума, писатель Авраамий, с большим искусством использовал для своей книги «Христианоопасный щит веры» (1669)[52] весь комплекс идей и образов, входивших в состав предисловия к киевской по происхождению, но изданной в Москве «Книги о вере»[53]. Автор этой книги Нафанаил, как в свое время и Иван Вишенский, предупреждал читателей, что он «ниже риторики навык, ни философии учився когда» (2 об.). Он говорил даже, что решил «книжицу сию написати», во искупление своих прошлых «прегрешений», «иже в школах латинских от езуитов в мале непрелщен бысть» (там же). В этой связи для него вопрос о языке как необходимейшей форме выражения «истинной» веры приобретал огромное значение. Нафанаил продолжал разрабатывать эту тему, давно уже сложившуюся в творчестве украинских писателей[54]. С горьким упреком обращался он к тем современникам (видимо, феодальной верхушке киевского общества), которые стали нарочито пренебрегать славянским языком. «Мнози же и от наших, — писал он, — гордостию превознесшеся языком словенским гнушаются[55], в нем же крестишася и сподо-

---

[51] См.: *В. Н. Перетц.* Старинная украинская литература (XV—XVIII вв.). — «Отечество. Сборники национальной литературы России», т. I. Пг., 1916, стр. 198—199.

[52] «Материалы для истории раскола за первое время его существования», т. VII. Под редакцией Н. Субботина. М., 1885, стр. 14—15.

[53] «Книга о вере» (1648) входила также в постоянный круг чтения Аввакума; см.: *Н. С. Сарафанова.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума. — ТОДРЛ, т. XVIII. М.—Л., 1962, стр. 338; РИБ, т. XXXIX, стр. 236, 679, 694, 699, 803, 818.

[54] Напр., к краткой формулировке аналогичная характеристика славянского языка уже имелась в предисловии к «Лексикону» Памвы Берынды (Киев, 1627): «Широкий и великославный язык славенский...» («Лексикон славенороський Памви Берыньди». Подготовка тексту і вступна стаття В. В. Німчука. Київ, 1961, стр. 3); далее страницы указываются в тексте в скобках.

[55] Эти упреки типологически родственны национально-демократическим взглядам Паисия Хилендарского, упрекавшего эллинизирующуюся болгарскую буржуазию середины XVIII в. в забвении родного языка: «Но

оишася олагодати оожия, иже широк есть и великославен, совокупителен и умилен и совершен, паче простаго и лятскаго обретается и имеет в себе великую похвалу...» (3). Славянский язык оценивался здесь как по своим связям с вероучением, так и по своим собственным ярко охарактеризованным достоинствам («широк», «великославен», «умилен»). Но этот язык уже вовсе не считался «простым», как полагал когда-то Иван Вишенский. Он осознавался как язык развитой и богатой книжности и противопоставлялся теперь и языку «простому» (очевидно, живому народному), и «лятскому» (польскому). Автор снова подчеркивал значение славянского языка для всех славянских народов, «иже богоугодным тем языком в Великой и Малой Русии, в сербех и болгарех и по иным странам действуются» (3 об.). Нафанаил продолжал выразительно сетовать на забвение отечественной книжности: «И мнози ныне свой хлеб и сокровища духовная во чтении и поучении изобильных книг словенских оставивше, за чюжий, иже смертоносным ядом устроенный хлеб хапаются...» (там же). Авраамий дословно списал эти рассуждения о языке в предисловии к своей книге лишь с одной заменой, уточнявшей его позицию: у Нафанаила было сказано о многих людях, в том числе и из близкой к нему среды, пренебрегающих славянским языком — «Мнози же и от наших...» (3). У Авраамия, который не мог бы сделать такой же упрек сторонникам раскола (а наоборот, обращал его к своим противникам), было сказано: «Мнози ж ныне...» (14).

Эта концепция славянского языка связывалась у Нафанаила, как и у других украинских полемистов, с общими представлениями о грядущей мировой катастрофе, когда перед пришествием антихриста явятся «ложные пророки», которые погубят «старую» веру и язык, и будут «прельщати философиею» (269). Близкий комплекс представлений был свойствен и Аввакуму, который упрекал феодалов-никониан за то, что они противились «отеческому узаконению», были «своевольнии отступницы славенска языка, подобает их нарещи... истовыми слугами антихристовыми...» (324).

Однако в Москве середины XVII в., в отличие от Украины времен Ивана Вишенского (и тем более времен Нафанаила), славянский язык был и оставался общепризнанным языком традиционной русской книжности. Ни ранее, ни теперь — в середине XVII в. — он отнюдь не подвергался опасности вытеснения его каким-либо иным языком. В этой связи на московской почве старая украинская концепция славянского языка, подражательно воспринятая Авраамием и частично использованная Аввакумом,

---

от що се ты, неразумне, срамиш от свой род и влачиш се на чужди язык?» (См. подробнее: *А. Н. Робинсон.* Историография славянского Возрождения и Паисий Хилендарский. Вопросы литературно-исторической типологии. М., 1963, стр. 92).

била мимо цели и не могла послужить опорой в разгоревшейся здесь полемике. Столкновение разных социально-религиозных и культурно-литературных (по принадлежности своей — феодальных или демократических) воззрений на язык происходило теперь не в форме противопоставлений «чуждого» (латинского) языка «своему» языку (славянскому), как было на Украине, а в пределах различных оценок того же самого привычного всем славянского языка, сам тип которого, значение и функции (а вместе с тем и стилистический облик) стали пониматься поразному.

Если когда-то Скарга утверждал, что славянский язык непригоден для науки вообще, то теперь трудами главным образом приезжих «киевских старцев» (особенно Епифания Славинецкого) в Москве этот язык стал единственным языком науки. Стало «невозможно, — как писал Г.-В. Лудольф, — ни писать, ни рассуждать по каким-нибудь вопросам науки и образования, не пользуясь славянским языком» (113) [56]. Лудольф ясно указал на неизбежно возникшее при этом в России «двуязычие»: «разговаривать надо по-русски, а писать по-славянски» (114). Такая общественно-лингвистическая ситуация во многом напоминала еще ранее возникшую (и более сложную) проблему двуязычия на Украине [57]. К этой проблеме в Москве, как и на Украине, хотя и в меньшей степени, постоянно примешивались вопросы отношения к «чужим» языкам.

Феодальные власти, по известным политическим причинам, стремились аристократизировать русскую церковную традицию, передать ей иноземные образцы. Никон повелел «греческое и киевское пение пети» [58]. В ответ на упрек писателя раскола Лазаря в том, что «власти возлюбили пение еллинское», Симеон Полоцкий отвечал в книге «Жезл правления», что благочестивый человек во «всяком языке» приятен богу, и нет погрешения, «яко или гречески, или болгарски, или малороссийски» поется в церкви (93 об.—94). Аввакум же в образной картине мытарств бедняка говорил совсем иное: «Он, мой бедный, мается шесть-ту дней на трудах, а в день воскресный прибежит во церковь... ано и послушать нечево — по латыни поют» (292).

В обстановке быстро развивавшегося царского абсолютизма многие вопросы церковного обихода, языка и культуры казались современникам связанными с образом мыслей и личным пове-

---

[56] *Г.-В. Лудольф.* Русская грамматика. Оксфорд, 1696. Переиздание, перевод, вступительная статья и примечания Б. А. Ларина. Л., 1937; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

[57] См.: *Н. И. Толстой.* Роль древнеславянского литературного языка в истории русского, сербского и болгарского литературных языков в XVII—XVIII вв. — «Вопросы образования восточнославянских национальных языков». М., 1962, стр. 7—8.

[58] «Известие о рождении и воспитании и о житии святейшего Никона, патриарха московского и всея России, написанное клириком его Иоанном Шушериным». М., 1871, стр. 13.

дением русского царя[59], к которому и стали апеллировать враждующие полемисты со своими взаимно-противостоящими рекомендациями.

В стихотворении «Образ» Симеон Полоцкий назидательно рассказывал о том, что некогда король «Франтиск» полюбил «писание и мудрость», от чего они и распространились «образом краля по всей земле»:

Обычай бо есть в людех царя подражати,
еже ему любезно, всем то возлюбляти[60].

Это было деликатное напоминание Алексею Михайловичу со стороны придворного поэта и просветителя. Аввакум прямо обращался к царю с резкими упреками совершенно другого характера. «Ведаю разум твой, — писал он, — умеешь многи языки говорить: да што в том прибыли?» (475).

Как и у Вишенского, здесь осуждалось излюбленное феодалами «многоязычие», но уже не в плане «еретического» заблуждения (идущего от католиков), а в смысле утраты собственного национального достоинства. Аввакум дерзко требовал от монарха: «...рцы по русскому языку: «господи, помилуй мя грешнаго!» А киръелейсон-от отставь; так елленя говорят; плюнь на них! Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не уничижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах» (там же). Это была принципиально новая программа применения «природного» языка во всех сферах жизни.

Что же понимал сам автор под «природным» языком? Ведь еще Вишенский указывал на органическую связь славянского языка со славянскими народами, а Захарий Копыстенский писал в посвящении книги «Бесед» Иоанна Златоуста (1623) своему меценату: «ваша княжеская милость прирожоный свой славянский диалект або язык любиш и выславуеш, и силу его разумеючи, рад книги того диалекту читаеш...» (4). В этих украинских концепциях, имевших ярко выраженный патриотический характер, под именем «прирожоного» славянского языка всегда выступал язык своей книжности и своей культуры, отличный и от народной «простой мовы», и от обиходного языка «лядского», сродный (как казалось писателям) языку единоверно-греческому и противостоящий языку иноверно-латинскому. «Святой» славянский язык боролся тогда за свое право войти в число традиционно-«высоких» языков всего христианства.

Одаренный необычайной чуткостью к слову, но отнюдь не склонный (и неспособный) отвлеченно теоретизировать вокруг

---

[59] Как мы указывали, аналогичные апелляции к царской особе (и даже к внешности царя) делались в сфере изобразительного искусства во время полемики по вопросам «иконного писания».

[60] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина. М.—Л., 1953, стр. 17.

проблем языка, Аввакум скорее аморфно интегрировал свои представления о языке «природном» (одновременно и «славянском» и «русском»), чем аналитически дифференцировал их. Рассуждая о международном значении церковно-учительной книжности для славянских народов, он, как мы видели, говорил о языке славянском. То же самое он говорил и тогда, когда упрекал никониан-феодалов за отступление от «отечественной» веры и от «славянска языка». Но в подобных случаях понятие славянского языка ограничивалось представлением о нем как о языке книжности, преимущественно церковной, и употреблялось автором в традиционных контекстах, совершенно родственных высказываниям украинских писателей демократического направления.

В России славянскому языку не нужно было вновь пробиваться в круг языков «священных» (это было уже сделано на Украине), да ему в целом и не угрожала никакая иноязычная конкуренция, кроме легкого налета (впрочем, все увеличивающегося) грецизмов, украинизмов, полонизмов и т. п. Теперь, в отличие от украинской ситуации, борьба за национальные основы культуры велась не столько против прямой экспансии культуры инонациональной, сколько в общих пределах той же «своей» культуры, но с резко выраженным и социально обусловленным расчленением двух ведущих тенденций ее развития — народно-национальной («старой», идеализируемой «низами») и феодально-инонациональной («новой», пропагандируемой «верхами»). Эпоха синтеза этих противоборствующих начал русской культуры была еще далеко впереди, и современникам оставалась только возможность того или иного выбора в этой области, как и во всех других областях окружавшей их дуалистически окрашенной духовной жизни общества.

В этой идеологической атмосфере безошибочный выбор Аввакума был предопределен всей его социальной и личной судьбой. Обращение его к Алексею Михайловичу приобретало характер национально-политический: царь обязан был говорить «своим» языком всегда, должен был ценить его достоинство («не уничижай») и укреплять его своим авторитетом монарха повсеместно. Язык «природный» оказывался и единственно правомерным и единым как «в дому», так и «в церкви». Но ведь «в церкви», как всем было известно, господствовал язык славянский, и Аввакум, сам священник и опытнейший начетчик, не мог, да и вовсе не собирался опровергать эту непреложную истину. Напротив, всей силой своего полемического таланта он постоянно утверждал авторитет «старопечатных» (дониконовских) московских книг, написанных на традиционном славянском языке. Да и в приведенном обращении Аввакума к царю речь шла как раз об «Иисусовой молитве» на том же славянском, а не русском языке («помилуй мя...»), который и казался автору универсальным, «природным» для «русака».

По всему своему воспитанию, по окружавшей его среде, по своей общественной, проповеднической и литературной деятельности Аввакум был в полной мере «двуязычен». Все сочинения его представляли собою сложную систему противоборства и сращения книжной церковнославянской и живой русской речевых стихий, причем автор с необыкновенным литературным мастерством пользовался теми широкими возможностями, которые предоставлялись ему этой своеобразной двупланово-стилистической ситуацией[61]. Это воспитание и литературная практика подготовили в языковом сознании Аввакума внутренние возможности для того сдвига, который позволял ему осознать языки русский и славянский как единое целое, как бы нерасчленимое национальное достояние, и выдвинуть декларацию о единственно правомерном в России «природном» языке.

Но внешнее (социальное) проявление этой концепции Аввакума было продиктовано обстоятельствами ожесточенной борьбы вокруг злободневных идеологических проблем эпохи, подобно тому, как это уже происходило ранее применительно к концепции «святого» славянского языка у Ивана Вишенского.

* * *

В московской обстановке борьба вокруг проблем языка и стиля разгоралась с новой силой благодаря активной деятельности тех «римлян» (по выражению Аввакума) или «киевских старцев», которые с поощрения «властей» усердно стремились пересадить на русскую почву свой богатый украинский и белорусский школьный и полемический опыт.

Крупнейший представитель этой культурной среды Симеон Полоцкий наглядно охарактеризовал свою большую языково-стилистическую работу, которую он предпринял по «пересаждению корней» в свой «домашний» славянский язык из иностранных речений («странных идиомат»). В предисловии к своему сборнику «Вертоград Многоцветный» он писал: «Темже аз, многогрешный раб божий, его божественною благодатию сподобивыйся странных идиомат пребогатоцветныя вертограды видети, посетити и тех пресладостными и душеполезными цветы услаждения душеживительного вкусити, тщание положих многое и труд немалый, да и в домашний ми язык славенский, яко во оплот или ограждение церкве Российския, оттуду пресаждение корней и

---

[61] См.: *В. В. Виноградов.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума. — «Русская речь». Сборники статей под ред. Л. В. Щербы, т. 1. Пг., 1923, стр. 195—293; *он же.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 371—379; *А. Н. Робинсон.* Социология и фразеология символа «тесный путь» у Аввакума. — «Проблемы современной филологии. Сборник статей к семидесятилетию академика В. В. Виноградова». М., 1965, стр. 438—442.

пренесение семен богодухновенноцветородных содею...»[62] В этих словах впервые в русской литературе была сформулирована задача усвоения европейского литературного опыта, которая впоследствии (в XVIII в.) приобрела еще большее значение в творчестве ряда русских писателей. Однако эта новая культурно-литературная программа сопровождалась еще у Симеона старыми мотивировками: свою деятельность по перенесению иностранных «семян» на русскую почву он осознавал как высокую духовную миссию, осуществлявшуюся «божественною благодатию». Он стремился создать впечатление у читателей (прежде всего у царя, царской семьи, придворных), что его «труд немалый» должен был служить «во оплот и ограждение» государственной церкви. Эта духовная миссия Симеона Полоцкого была так же важна для его писательской позиции, как была важна противоположная ей миссия для его противника Аввакума.

Симеон Полоцкий считал необходимым обратить внимание своих читателей на те очень большие усилия, которые он затратил на то, чтобы овладеть славянским (церковнославянским) языком московского типа. Этой теме он уделил специальное место в стихотворном предисловии к своему «Рифмологиону»:

Писах в начале по языку тому,
иже свойственный бе в моему дому.
Таже увидев многу ползу быти
славенскому ся чистому учити,
Взях грамматику, прилежах читати,
бог же удобно даде ми ю знати[63].

Поэт указал здесь на то, что в московских условиях свойственный ему ранее («в моему дому») литературный язык оказался непригодным и он задался целью обучиться «чистому» славянскому языку при помощи «грамматики». Овладение этим языком, как указывал Симеон, преследовало не только собственно грамматические навыки: оно было необходимым условием для осуществления той литературно-стилистической программы, которая требовала от автора умения писать по-книжному «образно», как

---

[62] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 206.

[63] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 218. По-видимому, имелась в виду «Грамматика славянская» Мелетия Смотрицкого (М., 1648; 1-е изд., Евью, 1619). Представление об особой «чистоте» московского славянского языка вошло в традицию; спустя столетие его подробно пояснил сербский историограф И. Раич, который писал: «...есть в России и другой (отличающийся от живого языка. — *А. Р.*), особенный, чистый, называемый своим именем, язык славенский, который в общем разговоре не употребляется, но есть точию церковный...» («История разных славенских народов, наипаче болгар, хорватов и сербов из тмы забвения изъятая и во свет исторический произведенная Иоанном Раичем», ч. I. В Виенне, 1794, стр. 46).

это и подобало настоящим «ветиям»:

Тако славенским речем приложихся
елико дал бог знати научихся;
Сочинение возмогох познати
и образная в славенском держати.
Писах книжная, яко же ветии
пишут и яко от ветий вящшии [64].

Симеон Полоцкий подчеркивал, что в своем поэтическом творчестве он стремился опираться на «книжный» язык. В предисловии к «Вертограду Многоцветному» он писал: «...да рифмотворное писание распространяется в нашем славенстем книжном языце» [65]. В своих практических делах (например, в челобитных царю) Симеон Полоцкий легко пользовался обычным языком московских «приказов», в значительной мере близким живому русскому языку. Но этот язык оставался за пределами его воззрений и творческих начинаний.

Мы видели, что в свое время крупнейший представитель старшего поколения украинских писателей Иван Вишенский (казавшийся преднамеренным «архаистом») твердо заявлял о своей непричастности к «мудрованию хитрословному», избегал «хитростей слогов», осуждал «художество риторского наказания». Как раз подобные литературные качества ставил себе в особую заслугу ведущий представитель нового поколения просвещенных писателей Симеон Полоцкий (ставший преднамеренным «новатором»).

Концепция языка и стиля у Симеона Полоцкого была очень отчетливой: он считал, что «чистый» и «книжный» славянский язык, обогащенный за счет «пересаждения» в него «странных идиомат», был единственно пригодным для «ветий» и их «художества». Симеон напоминал, что сам «господь» даровал «различным странам различные земли плоды», а также «художества же» [66]. В его «Вертограде Многоцветном», как он считал, «художественне и по благочинию вся устроишася» [67]. Представление о «художественности», создаваемой «хитростью художника искусного», впервые столь ясно обозначенное русским писателем, мыслилось им, однако, только в органической связи с архаическими традициями славянской книжности.

Представив царю утешительную «книжицу» (по случаю смерти царицы Марии Ильиничны в 1669 г.), Симеон оценивал эту свою работу в челобитной на царское имя следующим образом: «...написал я, твой государев холоп, во похвалу святаго ея государыни

---

[64] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 218.
[65] Там же, стр. 208.
[66] Там же, стр. 207.
[67] Там же, стр. 208.

жития... книжицу хитростию пиитическаго учения» (46) [68]. Как первый в России литератор-профессионал Симеон рассчитывал на оплату своего труда, подчеркивая при этом именно литературные его качества. «Пожалуй мене, — просил он царя, — за тыя моея книжицы художное написание...» (47). В предисловии к «Вертограду Многоцветному», как и во многих своих стихотворениях, Симеон тоже настойчиво говорил о необходимости материального «возмездия» за его труды: «Возмездие же временное потолику ми желательно, поелику нуждно к доволному препитанию мене грешнаго и труды всегда полагающих в моих потребах» [69].

Практическое осуществление высоких требований, которые предъявлял себе Симеон при «украшении» славянского языка, вызывало у него серьезные затруднения. В стихах и «книжицах», какие он по разным случаям подносил царям, членам царской семьи и крупным придворным, он имел достаточную свободу для увлекавших его формально-схоластических упражнений на славянском языке (в традициях школьного барокко) и в этой части своего творчества оставался в свое время писателем почти без читателей. Тем не менее впоследствии в литературе классицизма продолжали существовать и развиваться некоторые традиции, заложенные Симеоном Полоцким и связанные с эстетикой придворного церемониала. Кроме того, его «Псалтырь рифмотворная», изданная в 1680 г., стала достаточно известной и оказала определенное влияние (иногда в порядке отталкивания от этой традиции) на некоторых виднейших писателей середины XVIII в. (М. В. Ломоносова, В. К. Тредиаковского, А. П. Сумарокова) [70].

Симеон Полоцкий, по-видимому, сознавал трудность восприятия его сочинений со стороны читателей-современников. Поэтому, когда он принялся за изустную и печатную публицистически ориентированную проповедь, он стремился сделать ее более доступной слушателям и читателям, но так и не сумел преодолеть до конца возникавшие перед ним препятствия. Главной преградой, отделявшей этого искуснейшего проповедника от его «паствы», оказалась присущая ему концепция и отвечавшая ей стилистическая практика «книжного» и «украшенного» славянского языка.

Между тем проповедническая деятельность Симеона ориентировалась на важные социально-нравоучительные и даже полити-

---

[68] Письма Симеона Полоцкого. — «Вестник Европы, составляемый Михаилом Каченовским». М., 1828, сентябрь и октябрь. Определение словесного творчества как особой «хитрости» было закономерным в школьной эстетике; так, в учебнике по риторике говорилось: «...риторика нарицаюся, сиречь хитроречия источник» (*Д. С. Бабкин.* Указ. соч., стр. 337).

[69] *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения, стр. 208.

[70] См.: *И. З. Серман.* «Псалтырь рифмотворная» Симеона Полоцкого и русская поэзия XVIII в. — ТОДРЛ, т. XVIII. М.—Л., 1962, стр. 214—232.

ческие цели. Сильвестр Медведев в письме к своему учителю Симеону (1676) восторженно приветствовал начало его проповедничества. Он писал, что Симеон в своих воскресных поучениях имел намерение «народу прочитати, о чесом весть испытаяй сердца и утробы» (25)[71]. Ссылаясь на «блаженнаго Геронима» (Иеронима), этот «латынник», Сильвестр, указывал, что существуют две «должности учителя», первая — «учиться» самому «по писанию», а вторая — «народ учити». «Твоя же пречестность, — говорил он Симеону, — едину точию учителску должность совершал еси... вторые изводства не являл еси», теперь же приступил и ко второй «должности» (25). Сильвестр ясно определил социальное направление проповеди Симеона. Он желал, чтобы «слово» учителя было воинственным, чтобы оно «силою немощныя человеческия сердца укрепяло, жестокия же и железныя ко вниманию пробивало... гневом же ярящиеся от буйства в разум претворяло и от творения того воли (божественной. — *А. Р.*) изузданныя и своевольством разсвирепеющиися обуздавало...» (26). Сильвестр сравнивал служение Симеона с борьбой древних «отцов церкви» против «еретиков» и подчеркивал всю актуальность подобной задачи для современности: «... тако и ныне против возмутителей и терзателей целости церковныя и тоя отступников, хотящих оныя истинный свет благочестия веры тмою неразумия погубити, благоволил (бог. — *А. Р.*) даровати твое преподобие...» (21). Так оценивались заслуги Симеона в его борьбе с движением раскола. В таком же духе восхвалял Сильвестр официозную противораскольническую книгу Симеона «Жезл правления» (1667): «... да послет ти господь от Сиона жезл силы, им же да возгосподствуеши посреде врагов твоих» (24).

Возлагая на проповедь такие ответственные задачи, Симеон посчитал необходимым в значительной мере отказаться от излюбленного им «украшения» своего языка. Но при этом он все же не мог не принести извинения читателям за отсутствие иностранных образцов «витийства» в своем проповедническом сборнике «Обед душевный»: «Аще же и несть, яко иностранными земли хитростми ветийскими довлеукрашен. Обаче весма чюжд всякаго вреда...» (7 об.)[72]. Автор пояснял причину своего отказа от «красот» стиля: «яко удобее простое слово уразумеваемо есть в писании, неже красотами художественными покровенное» (там же). Эта вынужденная измена «хитростям ветийским» была столь чувствительна для автора, что он должен был опереться на авторитеты святых Амвросия и Василия Великого, которые отвергали «ветийство» в деле проповеди. В таких случаях, цитировал Симеон Василия Великого, «простота лепа ми видится» (8).

---

[71] «Письма Сильвестра Медведева». Сообщение С. Н. Браиловского. СПб., 1901; здесь и далее страницы указываются в тексте в скобках.

[72] [*Симеон Полоцкий.*] Обед душевный. М., 1681; здесь и далее листы указываются в тексте в скобках.

Если некогда Иван Вишенский, а позже и Аввакум, настойчиво предупреждали читателей о свой «простоте» и, пользуясь традиционной формулой авторского самоунижения, в принципе отвергали всякое «хитрословие» и «красноречие», то Симеон, напротив, в тех же традициях самоумаления винился перед читателями за эту вынужденную обстоятельствами «простоту» своего стиля, преднамеренно освобожденного им от высокого «ветийства». «А понеже, — заключал Симеон, — сице простоту слова толицыи столпи церкве ублажиша, ты, благочестивый читателю, приими любезно обед сей же простоуготованный...» (там же).

Эти декларации Симеона были хорошо поняты современниками, однако достигнутые автором практические результаты (в поисках «простоты слова») были встречены весьма скептически. Так, Г.-В. Лудольф писал: «Не так давно некий монах Симеон Полоцкий перевел славянскими стихами Псалмы Давида и издал их, как и многие другие еще богословские книги, именно «Духовной обед», «Духовной вечер», «Многоцветный вертоград» [73]. Он избегал, насколько мог, употребления трудных славянских слов, чтобы быть понятным для большинства читателей, и тем не менее язык у него славянский и много таких слов и выражений, которые в народной общей речи неизвестны» (114). Эти точные наблюдения просвещенного европейца, оксфордского лингвиста, нашли свое полное подтверждение в суждениях другого современника, принадлежавшего к другой социально-культурной среде. Пермский священник (из городка Орла), составитель учительного сборника «Статир», по поводу тех же самых знаменитых проповеднических книг Полоцкого писал так: «Обед» же и «Вечерю» люботруднаго и премудраго мужа отца Симеона Полоцкого слог, и тая простейшим людем за высоту словес тяжка бысть слышати и грубым разумом невнимательна...» [74] По замечанию автора «Статира», не только сочинения Симеона Полоцкого, но даже московские издания (сделанные по киевским образцам) «Бесед» и «Нравоучений» Иоанна Златоуста, гораздо более «простые» по языку, выглядели на практике «зело неразумительно, не точию слышащим, но и чтущим, велмы бо препросты страны сея жители, в ней же мы обитаем...» (632). И «простые» прихожане, и даже провинциальные священники «иностранным языком тая Златоустаго писания нарицаху» (там же). Таково было реальное отношение демократической среды к языку московско-славянской книжности, которое, по существу, и подготовило объективно всю концепцию Аввакума о «природном русском языке».

---

[73] Т. е. «Обед душевный» (М., 1881), «Вечеря душевная» (М., 1883), «Вертоград Многоцветный» (не был издан).

[74] *А. Х. Востоков.* Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1842, стр. 632; далее страницы указываются в тексте в скобках.

Видоизменяя привычный школьно-профессиональный язык и привычный стиль, Симеон старательно добивался «простоты слова», чтобы «народ учити». Но эта мнимая простота его придворной проповеди оборачивалась в среде народной «тяжкой» для нее «высотою словес». И наоборот, «невежда словом», Аввакум, говорил «просто», «не уничижая» языка своего, но читатели и почитатели его, как и он «неуки и простаки», видели в его писаниях благодатный для них «ум огненный» (847). Так столкнулись во мнениях современников представители двух первых в России идейно-литературных направлений, два крупнейших писателя, два непримиримых противника — «учитель» Симеон и «обличитель» (820, 953) Аввакум. Так обозначился непреодолимый в те времена водораздел двух противоположных идейно-эстетических концепций литературного языка и стиля.

Это глубокое противоречие двух авторских позиций, двух далеко разошедшихся книжно-литературных стилей и социально-языковых навыков, не могло получить позитивно-синтетического решения в ту эпоху, когда формирование русского национального языка лишь начиналось. Заслуга Симеона состояла в том, что он стремился обогатить («украсить») московскую книжно-славянскую речь плодами школьной науки и пытался даже в какой-то мере европеизировать эту речь всеми доступными ему средствами. Но эта позиция неизбежно отдаляла творчество Симеона от народа и исключала для него возможность самой постановки проблемы русского национального языка. Заслуга Аввакума состояла в том, что он поставил и даже попытался решить эту важнейшую проблему хотя бы в порядке одностороннего признания высочайшего достоинства и всеобъемлющего значения уже не славянского, а собственно русского языка как языка единого «простого», народного («природного») и не украшенного «красноречием».

Но на путях создания этой концепции перед Аввакумом возникало серьезное идеологическое препятствие, лежавшее за пределами литературы.

Давняя христианская традиция почитала «священными» языки древнееврейский, древнегреческий и латинский, а в дальнейшем, усилиями Кирилла и Мефодия, как и их последователей, к этим языкам присоединился и славянский. В условиях переходного периода и складывания славянских наций неизмеримо возрос общественный интерес к древней миссии Кирилла и Мефодия и к проблемам межнациональных литературных и национально-народных языков [75].

Не случайно Памва Берында в своем труде «Лексикон славенороссский» поместил раздел «От еврейскаго, греческаго же и латинскаго, и от иных языков, начинающаяся имена свойственная» (169). Живший в Москве газский митрополит — авантюрист

---

[75] Ср.: *Н. И. Толстой.* Роль кирилло-мефодиевской традиции..., стр. 27—38.

грек Паисий Лигарид, который получил докторскую степень в римской иезуитской коллегии, настоятельно советовал царю Алексею Михайловичу основать училища «по учению трех язык коренных, наипаче: греческаго, латинскаго и славенскаго»[76].

Для Аввакума, как и для Ивана Вишенского, славянский язык сохранял свое символическое обаяние как идеальный язык «истинной» веры. Рассуждая о символике старинного двоеперстного крестного знамения (замененного в господствующей церкви троеперстным), он и эту проблему пытался истолковать в аспекте своего понимания соотношений традиционных языков христианской церкви. «Аще литерами, сиречь азбучными словами и складом мудръствовать Исуса Христа в перъстах, то, по нашему, по словенски, Ис. Хр. в перстах будет, а титлов над перъстами однако нет же. А по еврейски и иными языки, как сложишь? Еврейски Месия глаголется; а польским языком Езус, а по-римски и не знаю!» (695).

Однако во всех этих концепциях «священных языков» русскому языку места не было. Традиционное же признание «святости» славянского языка не могло удовлетворить Аввакума, так как оно фактически примиряло бы его с его заклятыми врагами (никонианами — «ветиями»), опиравшимися всецело на тот же славянский язык. А кроме того, как, по-видимому, чувствовал этот народный писатель, такое отношение к славянскому языку уже начинало утрачивать литературно-полемическое значение и стало служить препятствием в общении с читателями, особенно «простыми».

И вот, подобно тому как в эту эпоху каждый славянский историограф старался раздвинуть издревле предначертанный круг «библейских» народов, чтобы ввести в него свой народ, усвоив ему «священное» происхождение, Аввакум разорвал традиционно-символический круг «священных» языков и твердо потребовал от царя и общества места в нем для языка русского народа. В рассуждении о языке он писал: «Вот что много рассуждать: не латинским языком, ни греческим, ни еврейским, ниже иным коим ищет от нас говоры господь, но любви с прочими добродетелями хощет; того ради я и не брегу о красноречии, и не уничижаю своего языка русскаго...» (*В*, 151).

По мнению Аввакума, как и Ивана Вишенского, все люди были равны перед богом (включая самого царя). В таком же положении в его представлениях оказывались и все языки перед христианским вероучением, в том числе и любимый его язык русский, на котором и должны были писать и говорить все русские, начиная с царя. Это воззрение казалось единственно правомерным потому, что все полагающиеся христианину «добродетели» должны были быть доказаны каждым человеком на «деле», а не

---

[76] Цит. по кн.: *И. Татарский.* Симеон Полоцкий (его жизнь и деятельность). М., 1886, стр. 68.

на «словах», к какому бы языку эти слова («говоры») ни принадлежали. Непоколебимая убежденность в правоте своего «дела» («да не забвению предано будет дело божие», — писал Епифаний в предисловии к автобиографии Аввакума) укрепила намерение автора прославить свой «русский природный язык», отбросить презренную «риторику» и всякое «красноречие», — «...понеже не словес красных бог слушает, но дел наших хощет» (там же).

Эти взгляды повлекли за собой у Аввакума далеко идущие последствия. Всякий народ мог быть представлен в кругу «священных» языков лишь одним языком (языком своей церкви и «веры»), а не двумя. Поэтому русский язык вводился Аввакумом в состав этих общепризнанных языков христианства непосредственно, не вслед за славянским языком и не наряду с ним, а вместо него. Славянский же язык как бы исчезал совсем (в декларациях Аввакума, но не в его литературной практике), и проблема московского «двуязычия» в этих заявлениях решалась Аввакумом бесповоротно в пользу русского языка как языка единственно правомочного везде — в быту, в церкви, в культурном обиходе. Отсюда у Аввакума возникал новый взгляд на природу и происхождение этого якобы единого «русско-славянского» (и все более им отождествляемого) языка.

Когда славянские (и в частности русские) историографы этой переходной эпохи стремились проследить будто бы библейские «корни» своего народа, они неизбежно касались и вопроса о древности языка этого народа, который всегда считался языком славянским. Им казалось, что Москва произошла от библейского «князя» Мосоха[77], почетного предка (сына Иафета и внука Ноева), который и принес сюда свой язык прямо со времен вавилонского смешения языков. В русском хронографе XVII в. говорилось: «Истинный же столп языка словенскаго в Московской земли глаголаша прямо от размешения языка». Оказывалось, что этот первозданный московский славянский язык целиком совпадал с тем языком письменным, который был создан Кириллом и Мефодием: по имени Мосоха «нарицашеся Московия, и письмена словенские, еже от Кирилла изведено, и сими писаху Московия тако, яко и язык прадедень глаголаху»[78]. Так свершалось в сознании современников чудесное отождествление якобы славянского языка воображаемых библейских предков с письменным языком Кирилла как двух языков, органически воссоединившихся в письменной и устной форме («писаху» и «глаголаху»).

Этим московским рассуждениям предшествовали близкие к ним представления украинских писателей. Сходные по типу

---

[77] Эта древняя и совершенно фантастическая теория «Мосох—Москва» (см. о ней: *А. Н. Робинсон.* Историография славянского Возрождения..., стр. 100—119) приобретала в различных странах в XVI—XVIII вв. разнообразную политическую ориентацию.

[78] *А. Попов.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869, стр. 441.

лингво-историографические предположения развивал Захарий Копыстенский в предисловии к изданию «Бесед» Иоанна Златоуста (1623), впрочем без указаний на Мосоха и Москву, так как эпоха воссоединения Украины с Россией еще не наступила. Он писал: «З веку заисте той славенский язык есть знаменит, которого Иафет и его поколенье уживало; широко и далеко ся ростягал, и славный был; для чого от славы славенским названый есть; заж бо вем не славный есть, гды от заходу Белого моря и Венецких и Рымских ся тыкает границ, а от полудня з Грециею в суседстве и в братерстве живет, на всход зась солнца над Чорным морем до Персии притягает, а у Ледоватого моря ся опирает на полночь з немцами...» (4). Такие воззрения, за исключением библейских реминисценций, вовсе не были далеки от передовых научных взглядов, господствовавших в XVII в. И Лудольф считал, что «среди наречий славянского происхождения — русское не только ближе всех к своему источнику, но и самое распространенное (оно употребляется на громадной территории от порта Архангельска до Астрахани и от Прибалтики до границ Китая...)» (113).

На фоне подобных типичных представлений о славянском и о русском языках суждения Аввакума выступали особенно отчетливо и закономерно.

Украинские полемисты (Иван Вишенский, Нафанаил и др.), как и русские соратники Аввакума (Авраамий и др.), всегда говорили о книжном (конфессиональном) славянском языке. Их противники, некогда Петр Скарга, а много позже Симеон Полоцкий, в разных условиях и с разных позиций, но тоже всегда вели речь о книжном славянском языке.

Симеон Полоцкий, как и Аввакум, был «двуязычен» (и даже «многоязычен»): свои деловые бумаги и протоколы «деяний» собора 1666—1667 г. (на котором были осуждены и Никон, и Аввакум) он писал «просто», таким деловым стилем, какой был принят в России (хотя в проповедях это ему уже не удавалось). Но литературные вкусы Симеона, как мы видели, целиком тяготели к языку усложненно-книжному: «писах книжная», заботился о «славенстем книжном языце». Для Симеона этот язык был предметом профессионального труда, вдумчивого изучения: славянский язык он «знати научихся», «возмогох познати». Для него письменный язык был «домашним», но требующим «украшения» при помощи «науки».

Аввакум же считал свой письменный язык «природным», он не украшал его («не обык речи красить»), вовсе не изучал, а «любил». Впрочем, блестящий стилист Аввакум (как и Иван Вишенский) в своей литературной практике был далеко не «прост», отнюдь не примитивен, хотя и желал казаться таковым.

Для Симеона и других писателей его круга проблема двуязычия решалась на деле в пользу книжно-славянского языка, т. е. языка привычной им школы и литературы, который (как это

было характерно и в дальнейшем для русской интеллигенции) в определенной мере становился теперь их живым «домашним» языком. Для Аввакума, а отчасти и для некоторых окружавших его писателей та же проблема решалась в другом плане: язык книги в их культурном обиходе, творчестве и быту начал поглощаться языком народным. Эти разные тенденции отчетливо обозначились во взглядах и сочинениях изучаемых писателей, но не приобрели у них характера взаимной исключенности. Подобные системы представлений о языке двигались в метафизически-полярных, еще средневековых направлениях, не создающих условий для возможности «русско-славянского» языково-литературного синтеза, перспективы которого в дальнейшем проходили через всю литературную «лабораторию» XVIII в., в особенности через ломоносовскую теорию «трех штилей» [79].

В обстановке своего времени и своей среды программа национального языка у Аввакума приобретала характерные исторические признаки. Создавалось впечатление (субъективно укреплявшееся у Аввакума его «двуязычием» потомственного священника, жившего в народной среде), что книжный славянский язык не выделялся в особую область знания («науки», как у Симеона), а представлял собою как бы неотъемлемую часть того же самого живого русского языка [80]. Единый русский язык, как казалось, лишь проявлялся в двух своих формах (устной и письменной).

Предлагая свои оригинальные взгляды на русский язык, Аввакум, подобно Ивану Вишенскому, начал подбирать доказательства, черпая их из традиционно-теологических представлений. При этом историческая и национальная несообразность приводимой аргументации нисколько его не смущала. Заявив царю: «рцы по русскому языку», Аввакум тут же привел основания для этого. Они заключались не только в том, что царь был «русак», но и в следующем: «Как нас Христос научил, так и подобает говорить» (475). Здесь уже теория славянского языка, свойственная Вишенскому и другим авторам, была отброшена, и Христос прямо выступил в роли «учителя» языка русского.

Если ранее Иван Вишенский, как и другие украинские писатели, опирался на авторитет греков в своей борьбе с «римлянами», хвалил «грецких учителей», то теперь Аввакум целиком отвергал это посредничество и, продолжая свои рассуждения о русском языке, утверждал независимо: «Любит нас бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его». Такой ход мысли, по существу исключавший привычное признание византийского участия в со-

---

[79] См.: *В. П. Вомперский.* Стилистическое учение М. В. Ломоносова и теория трех стилей. Изд. МГУ, 1970.

[80] См.: «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения», стр. 33; *П. Н. Берков.* Предпосылки зарождения русской литературной критики. — «История русской критики», т. I. М.—Л., 1958, стр. 38—39, 42—43.

здании славянской «грамоты», был продиктован Аввакуму «антигреческой» настроенностью движения раскола, вызванной религиозно-политическим «грекофильством» царя и патриарха.

Если Иван Вишенский признавал славянский язык «святым», то столь же высоко ценил Аввакум язык русский. Продолжая то же обращенное к царю рассуждение, он говорил: «Чево же нам еще хощется лутче тово? Разве языка ангельска?» (там же).

Во всем этом рассуждении о языке концепция Аввакума развивалась в строгой последовательности: он предлагал царю говорить во всех случаях жизни только «по русскому языку», которым «нас» научил говорить «Христос», он же через Кирилла и его брата передал грамоту «нашим языком», оказавшимся (в силу божественного происхождения, как думал писатель) языком самым совершенным, уступавшим только языку «ангельскому». Теперь в этой новой концепции славянскому языку места не нашлось, он был как бы целиком поглощен языком русским.

Историческое значение этой национально-демократической концепции о русском языке (с точки зрения научной истории языка, разумеется, фантастической) было в том, что в условиях русской социальной действительности XVII в. и в пределах всеобщего теологического мировоззрения только таким путем можно было осознать и публицистически обосновать достоинства собственного языка как языка русского, «природного» и «простого», национального.

В системе этих взглядов Аввакума важнейшее место заняло представление о «просторечии» как демократической основе единого, как ему казалось, и всеобъемлющего русского языка. Здесь перед ним открылась та область новых представлений, которые не могли еще проявиться у украинских писателей.

Уже в представлениях Ивана Вишенского славянский язык выступал как книжная форма языка «русского». Но в условиях борьбы с влиянием латинского книжного языка Вишенский не мог создать концепцию объединения «своего» книжного и «своего» народного языков. Именно такой дальнейший шаг в этом направлении сделал Аввакум, поскольку его не стесняла задача борьбы с иностранным церковным языком и он выступал против введения чужеродных схоластических видоизменений в привычный церковнославянский язык. Для него, таким образом, проблема борьбы разных языков заменилась проблемой борьбы внутри одного, как ему казалось, языка, т. е. по существу вопросы разноязычия сменились вопросами стилистики[81]. Объективно это привело взгляды и литературную практику Аввакума, по сравнению

---

[81] В Московской Руси «...церковнославянский язык вообще, по-видимому, не различался от живого языка, воспринимаясь соответственно как правильный (максимально «очищенный») вариант русского языка, т. е. как специальный стиль языка, а не особый язык (это неразличение, между прочим, прослеживается в грамматических сочинениях вплоть до нач. XIX в.)» (*Б. А. Успенский.* Указ. соч., стр. 103—104).

его с Вишенским, уже не только к утверждению национального достоинства своей книжной речи, но и к ее демократизации.

У Ивана Вишенского иезуитско-латинскому «хитрословию» и «красноречию» противостоял свой «простой» славянский язык. У Аввакума славянскому «красноречию» (также «краснословию», «многоречию», «словопрению» и т. п.) его просвещенных противников-никониан было противопоставлено «природное» русское «просторечие».

* * *

Демократизация литературных стилей была характерной чертой для русской литературы XVII в. и, как известно, проявилась в бытовых повестях, в сатирической литературе. В основе этого процесса лежали более или менее успешные попытки введения в литературу живого «просторечия», его сочетания или смешения с привычными формами книжных стилей. Среди писателей этого времени у одного Аввакума подобные литературные явления приобрели не только осознанный, но и программно-полемический характер. Однако литературная практика самого Аввакума не была целиком ориентирована на «просторечие» и не свидетельствовала об отказе от книжной традиции. Опора Аввакума на книжную церковнославянскую традицию была для него столь же необходима, как опора на «просторечие». Аввакум и его сторонники в борьбе с государственной церковью и царским абсолютизмом рассматривали свое литературное творчество как духовную миссию («дело божие»), направленную на отстаивание исконной «старой веры» вместе со «старопечатными» (дониконовскими) книгами. В то же время, считая себя «простаками» и обращаясь к демократической аудитории, они искали отвечающих этому «простых» средств выражения. Необходимое и неизбежное в этих условиях литературное совмещение начал книжно-традиционных и народно-разговорных вызывало немало трудностей и порождало некоторые противоречия, на одном из которых следует остановиться как на самом наглядном и необычном примере данной литературной практики.

Стилистическое своеобразие творчества Аввакума проявлялось наиболее ярко в тех случаях, когда он стремился распространить приемы «простого» описания на самые трагические обстоятельства своей жизни и жизни своих близких[82]. Аввакум старался применить «просторечие» даже к описанию тех «казней», которым подвергло царское правительство его самого и его ближайших соратников. Благодаря этому его картины «казней» достигли исключительной выразительности, но именно эта необычная стилистическая выразительность в описаниях мучений и переживаний первоучителей раскола как бы помимо воли автора вступала в противоречие с теми идейными задачами, которые ставили пе-

[82] Как увидим далее, таковы эпизоды из «Жития» о том, как Аввакум с семьей возвращается зимой из Сибири на Русь.

ред собой Аввакум и его соратники. В своих «житиях» Аввакум и его друг Епифаний изображали себя и своих товарищей в качестве борцов и мучеников за «истинную» веру и против «еретичества» государственной церкви. Они казались себе самим и должны были казаться своим сторонникам-читателям почти «святыми». Но такие представления неизбежно ассоциировались и у авторов, и у читателей с общеизвестными в то время образцами литературной традиции житий святых, в которой издавна установились определенные идейные принципы и книжно-стилистические каноны изображения мучеников за веру. Основным условием таких изображений была демонстрация «божественной благодати», которая будто бы нисходила на мучеников, чем и объяснялась их стойкость и убежденность в своей правоте. Такая тема требовала, естественно, достаточно отвлеченных и традиционных приемов изображения. Внедрение бытовых ситуаций и «просторечия» в подобного рода картины вело к отходу от агиографической традиции как раз в тех случаях, когда наличие ее считалось наиболее уместным. Характерно, что творческие начинания Аввакума в этой области развернулись не сразу.

Так, в редакции *А* своего «Жития», описывая «казни», учиненные по царскому указу в Пустозерске (в 1670 г.) над «соузниками», Аввакум ограничивается констатирующей записью: «Посем Лазаря священника взяли и язык весь вырезали из горла; мало попошло крови, да и перестала... Я на третий день у нево во рте рукою моею щупал и гладил: гладко все, — без языка, а не болит» (170). Но в редакции *В* «Жития» эта картина приобретает совсем необычный колорит. После детального описания страшных мучений, перенесенных Лазарем, Аввакум завершает этот эпизод совершенно «просторечным» шутливым диалогом, который по своему тону резко контрастирует со всем предшествующим описанием. «Я, — рассказывает Аввакум, — у Лазаря во рте рукою моею гладил: ино гладко, — языка нет, а не болит, дал бог. А говорит (Лазарь. — *А. Р.*), яко и прежде, играет надо мной: «Щупай, протопоп, забей руку в горло-то, небось, не откушу!» И смех с ним, и горе!» (212). В этом случае, как и в ряде других, у Аввакума возникает несвойственный ни древнерусской литературной традиции, ни новой ученой традиции «киевских старцев» принципиально иной подход к изображению человеческих переживаний. Этот подход основывается на стремлении автора вытеснить средневековую однолинейность в оценке таких ситуаций (либо «горе», либо «радость», резко сменяющие друг друга) при помощи совмещения трагического с комическим (и «смех» и «горе»).

Но когда вслед за этой сценой Аввакум принялся описывать «казнь» своего духовного отца Епифания, на его пути встретились серьезные затруднения. Епифаний, будучи редактором, переплетчиком и, возможно, переписчиком «Жития» Аввакума, оказал прямое литературное противодействие манере изложения своего духовного сына.

В редакции *А* «Жития» Аввакум описал «казнь» Епифания кратко и документально: «Посем взяли... Епифания старца и язык вырезали весь же...» (170), и это не вызвало возражений со стороны «старца»-редактора[83]. В редакции *В* «Жития» Аввакум развернул эту картину по-новому. Он писал о Епифании так: «Старец же, прекрестя лице свое, и рече, на небо взирая: «Господи, не остави мя грешнаго», потяня...» Пока что эта картина, выдержанная в агиографическом стиле, не вызвала возражений Епифания (до слова «потяня»). Однако далее Аввакум воссоздал сцену «казни» в свойственной ему одному в это время манере «простой» и наглядной «материализации» изображаемых деталей: Епифаний «потяня своима рукама язык свой. Спекулатор, па нож налагая, даже не милуя его, режет. Палач же, дрожа и трясыйся, насилу выколупал ножем язык из горла. Ужас бо обдержаше его и трепетен бяше. Палач же, пожалея старца, хотя его руку по составам резать даже бы зажило впред скорее. Старец же, ища себе смерти, поперег костей велел отсещи...» (81)[84]. Эта найденная автором «простота» изображения создавала несвойственную старой агиографической традиции литературную иллюзию действительности. Аввакум сам видит и читателю показывает, с одной стороны, геройское бесстрашие Епифания, а с другой — ужас, охвативший его палача. Сила этого впечатления воспроизводится точным чередованием «простых» и кратких параллельных фраз, относящихся к обоим действующим лицам с подчеркнутым их противопоставлением (при помощи повторяющейся частицы «же»): «Старец же, прекрестя лице свое...», «Палач же, дрожа и трясыйся...», «Палач же, пожалея старца...», «Старец же, ища себе смерти...» Срединная фраза этого описания, создающая эмоциональную кульминацию сцены, экспрессивно усиливается переводом повествования в настоящее время и архаизированным (по евангельскому образцу) церковнославянским именованием мучителя: «Спекулатор... режет».

Самому Епифанию это изображение его «казни» совершенно не понравилось. Дело в том, что увлеченный созданием реальной картины «казни», Аввакум прославил здесь своего друга как человека, мужество которого возвысило его над его палачом. Именно вследствие этого необходимейшая для святого мученика мотивировка его поведения «божественной» помощью оказалась отодви-

---

[83] О редакторских поправках Епифания к «Житию» Аввакума см.: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, стр. 107—109.

[84] Цит. по найденной И. Н. Заволоко ценнейшей рукописи: это второй «Пустозерский сборник», составленный самими Аввакумом и Епифанием из автографов их сочинений (оба их «жития»). «Житие» Аввакума дано здесь в его редакции *В*, которая до сих пор в автографе не была известна. Сборник хранится в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, Отдел древнерусских рукописей (Отдельные поступления за 1968 г., № 43), листы рукописи указаны в тексте в скобках. Описание сборника см.: *Н. С. Демкова.* Уникальный автограф жития Аввакума. — «Вопросы языкознания», 1969, № 1, стр. 127—130.

нутой на второй план. Поэтому как только Епифаний прочел автограф этой редакции аввакумовского «Жития», переданный ему автором, очевидно, для одобрения и переплетения в сборнике (как это было и с редакцией *А* «Жития»), он решился на своеобразное литературное вмешательство в автобиографию своего духовного сына. На отдельной полоске бумаги (длиною примерно равной ширине листа с текстом Аввакума) он написал собственный вариант эпизода этой «казни». Он обрисовал это событие не со стороны наблюдателя, как это сделал Аввакум, а через изображение своих внутренних переживаний (как бы известных Аввакуму). Такой способ описания позволил Епифанию, не нарушая реального хода авторского изложения, объяснить все свое поведение во время «казни» не собственным мужеством, а ощущением сошедшей на него «благодати Христовой».

Как бы продолжая приведенное выше изложение Аввакума: «Старец... рече... «Господи, не остави мя грешнаго», потяня...» — Епифаний начал свой фрагмент частью слова «мози», которое должно было примкнуть к первому слогу слова «потяня», что давало «*помози*». Благодаря этому продолжалась и заканчивалась молитва старца, а далее сцена развивалась не так, как у Аввакума: «Господи, не остави мя грешнаго, помози ми!» И в то время божиим промыслом прииде на него некое забвение, яко сон, и не почул резания языка своего, толко вмале вмале некак ощутил, яко во сне, резание языка своего безболезнено, благодатию Христовою осеняемо. Палач же» (80). Затем этот текст должен был вливаться в изложение Аввакума: «Палач же, пожалея старца, хотя его руку по составам резать...» (см. выше).

Умелый редактор, Епифаний очень точно и тонко продумал способ введения своего фрагмента в текст Аввакума, с тем чтобы, минимально нарушая его изложение, существенно изменить описание «казни» и по содержанию и по стилю. Видимо, он собирался заменить текст Аввакума своим текстом при последующей переписке «Жития». Но такую важную замену он не мог сделать, не посоветовавшись с автором. Поэтому на первом этапе своей работы над сборником, переплетая вместе сочинения Аввакума и свое, Епифаний ограничился тем, что он вложил и вплел полоску бумаги со своим текстом между листами «Жития» Аввакума таким образом, чтобы она приблизительно находилась против соответствующего описания на листе с текстом Аввакума, как бы прикрывая это место, но в то же время давая возможность читающему, приподняв полоску, ознакомиться и с авторским вариантом изображения «казни» [85].

---

[85] Впоследствии кто-то приклеил эту полоску к странице с текстом Аввакума, а теперь она отклеена реставраторами. Было бы неправильным рассматривать эту полоску как наклейку самого Епифания потому, что полоска с его текстом не была рассчитана по своему размеру на то, чтобы точно закрыть неугодную ему часть текста Аввакума. Поздней-

Заменяя описание сцены «казни», Епифаний не сочинял какого-либо для себя текста. Он только несколько видоизменил сделанное в своем собственном «Житии» (автограф которого в этом сборнике также представлен) описание этой же сцены. При этом Епифаний заменил свое автобиографическое изложение в первом лице (по его «Житию»: «Господи помози ми! ... Найде бо на мя тогда яко сон, и не слыхал, как палач язык мой вырезал, толко вмале вмале ощутив, яко во сне, что палач ми отрезал язык...») изложением в третьем лице («прииде на него некое забвение...»), приспособившись тем самым к повествованию Аввакума.

Таким образом, Епифаний намеренно противопоставил описание одного и того же эпизода в двух автобиографиях. Его вариант в значительной мере возвращал эпизод к обычной агиографической стилистике. Но, видимо, Аввакум согласился с вариантом Епифания и отказался от своего замечательного описания «казни» ради торжества традиционной идеи, т. е. изображения «старца», осененного «благодатью», что было важно для пропагандистского назначения этих полемических автобиографий в условиях антифеодально-демократического движения раскола. Об этом можно судить по тому, что все списки редакции *В* «Жития» Аввакума (кроме автографа) содержат уже описание казни только по тексту Епифания, включенному в текст Аввакума именно так, как это было выше указано.

Итак, перед нами подтвержденный самими рукописями-автографами редчайший, если не уникальный, случай, раскрывающий столкновение старых и новых начал в условиях соавторства двух писателей-единомышленников этой переходной эпохи. Сопоставление приведенных текстов показывает, что «простой» стиль Аввакума не во всех случаях получал одобрение даже среди его ближайшего окружения. Этот стиль местами встречал у них сопротивление, основанное на старых представлениях и устойчивых литературных традициях.

шая ее наклейка привела к тому, что она закрыла текст Аввакума не там, где это требовалось по смыслу. При чтении листа с наклеенной полоской получалась бессмыслица, чего Епифаний допустить не мог бы. Наклейка закрыла текст от слов «на нож налагая» до слов «по составам резать». При чтении с наклеенной полоской получались непонятные описания начала «казни» («Спекулатор мози ми...») и ее конца («Палач же даже бы зажило впред скорее»). Позднейшие (не авторские) списки этой редакции «Жития» Аввакума дают эту сцену по тексту Епифания с точным включением ее в определенные самим Епифанием границы текста Аввакума (см.: РИБ, т. XXXIX, стлб. 213). Такое изложение можно было сделать при намеренном изменении текста Аввакума и до того, как полоска с текстом Епифания была наклеена. Скорее всего эту замену сделали сами Аввакум и Епифаний при переписывании сборника для отправки его своим сторонникам. Трудно допустить, чтобы кто-либо из старообрядцев — первых переписчиков «Жития» Аввакума, благоговевших перед ним, решился бы на такую операцию с его текстом.

Опора самого Аввакума на устойчивые традиции церковнославянской книжности была нередким условием его творчества. Помимо «просторечия», Аввакум превосходно владел традиционным «высоким» стилем книжности и обращался к нему в тех случаях, которые казались ему необходимыми. Он неоднократно прибегал к этому стилю, воздавая, например, торжественную хвалу своим знатным ученицам, пострадавшим и погибшим за «старую веру». Так, обращаясь к боярыне Ф. П. Морозовой, княгине Е. П. Урусовой и М. Г. Даниловой, прославляя их страдания и духовные подвиги, он риторически восклицал: «Херувимы многоочитыя, серафимы шестокрилнии, воеводы огнепалныя, воинство небесных сил... Княгиня Евдокея Прокопьевна, свет трисиянный... Лоза преподобия и стебль страдания...» (393—394) [86]. Он оплакивал мученическую кончину этих своих дочерей духовных в высоком стиле старинных «плачей»: «Увы мне, осиротевшему! Оставиша мя чада зверям на снедение! ...Увы, детоньки, скончавшиеся в преисподних земли! ...Кто даст главе моей воду и источник слез, да оплачю другов моих? ...Оле, чюдо! О преславное! Ужаснися небо, и да подвижатся основания земли! Се бо три юницы непорочныя в мертвых вменяются, и в бесчестном худом гробе полагаются, им же весь мир не точен бысть...» [87]

Подобного рода «высокий» стиль Аввакума строился на основе образцов древнерусской церковно-учительной традиции, достаточно привычной читателям и весьма существенно отличавшейся своей ясностью и даже «простотой» от того схоластически изощренного, искусственно архаизированного по языку риторического «красноречия», какое было типичным для «киевских старцев». Аввакум всегда умел «опростить» книжную традицию, на которой он воспитывался и которой пользовался. Например, в том же «плаче» он совмещал церковнославянские («чада») и бытовые («детоньки») обращения как равноценные синонимы: «Оставиша мя чада зверям на снедение! ...Увы, детоньки...» Традиционный «высокий» стиль всегда перемежался у Аввакума с излюбленным «просторечием». Например, приведенный «плач» по своим ученицам Аввакум предварял рассказом о своих прежних встречах с Морозовой, и этот рассказ контрастировал с приведенными фрагментами «плача» своей бытовой «простотой»: «Бывало сижу с нею (Морозовой. — *А. Р.*) и книгу чту, а она прядет и слушает» [88].

Нередко в своих посланиях Аввакум то высокопарно восхвалял Морозову, то тут же обращался к ней вне всяких стилистических условностей с прямой насмешкой: «Уж мне баба указывает, как мне пасти христово стадо! Сама вся в грязи, а иных очищает;

---

[86] Ср. аналогичные черты стиля Аввакума в других его посланиях к тем же лицам: РИБ, т. XXXIX, стлб. 405—407, 923—926.

[87] «О трех исповедницах слово плачевное», цит. по изд.: «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». [Под общей редакцией Н. К. Гудзия.] М., 1960, стр. 301—302.

[88] Там же, стр. 297; публикация А. И. Мазунина.

сама слепа, а зрячим путь указывает! Образумься!» (914) или, в другом случае: «Да што на тебя и дивить! У бабы волосы долги, а ум короток» (928).

Постоянные у Аввакума переходы к бытовой речи были резкими отступлениями от какой бы то ни было привычной литературной стилистики и, несомненно, казались современникам весьма необычным явлением. Между тем в условиях переходной эпохи это явление было исторически закономерным и содержало в себе ростки нового отношения к литературному творчеству.

* * *

Глубокое различие в литературно-стилистических взглядах и творческой работе Симеона Полоцкого и Аввакума состояло в том, что они совершенно по-разному воспользовались окружавшей их атмосферой лингвистического «двуязычия». Симеон основывался на «домашнем» церковнославянском языке, разрабатывая и «украшая» его всеми цветами схоластической «науки» и тем самым по существу отгораживая его от общественной языковой практики. Аввакум же смело вносил это двуязычие в свое творчество, постоянно добиваясь литературного сосуществования разных его сторон, как ему казалось, совершенно равноправных. Очень часто он по существу повторял одно и то же, описывая что-либо по-церковнославянски, а затем поясняя по-русски. Когда, например, он описывал в «Житии» сцену своего заключения в Андрониковом монастыре, испытанное чувство голода и появление ангела, его будто бы накормившего, он писал сначала совсем «просто»: «Никто ко мне не приходил, токмо мыши и тараканы, и сверчки кричат, и блох довольно». Но в это «просторечие» вплетается церковнославянская фраза с пересказом по-русски: «Бысть же я в третий день приалчен, — сиречь есть захотел, — и после вечерни ста предо мною, не вем — ангел, не вем — человек...» (147). Позиция автора как борца и мученика за веру требовала опоры на хорошо известные современникам тексты Деяний апостолов. В этом авторитарном источнике о Петре, например, говорилось: «Бысть же приалчен и хотяше вкусити» (10, 10). Там и «ангел же ... нощию отверзе двери темницы» (5, 19; 12, 7—9). Но, подражая этой традиции, Аввакум не мог не внести в свою картину деталей реального быта («токмо мыши...» и т. п.) и не дать параллельного книжному живого варианта описания: «...приалчен... есть захотел».

Постоянное в творчестве Аввакума необычайно острое сопоставление и противопоставление символики и фразеологии церковнославянского языка и языка русского (часто через подчеркнутые указания автора: «просто рещи», «просто молыть», «попросту молвлю», «сиречь» и т. п.) оказывалось возможным и уместным в силу совершенного непонимания с его стороны и со стороны демократического круга его читателей того обстоятельства, что он пользуется в равной мере материалом двух разных языков.

Ему представлялось, что он владеет одним языком и именно «русским», но имеющим как бы два варианта или два слоя — книжный и устный. Именно в таких воззрениях и такой литературной практике зарождались тенденции сближения начал языков церковнославянского и русского, которые впоследствии оказались столь важными для создания норм русского литературного языка. Литературная практика Аввакума приобрела характер целенаправленной стилистической работы писателя над двумя по-разному выразительными типами речи (в пределах, как ему думалось, одного языка), т. е. такой авторской работы, которая содержала в себе очевидные зачатки творческого мастерства (особенно в сфере использования «славянизмов» и «русизмов»), ставшего гораздо позже свойственным русским писателям нового времени.

Если рассматривать взгляды Симеона Полоцкого и Аввакума на язык и стиль в перспективе дальнейшего литературного развития, то уже у них можно заметить зачатки позднейших явлений. Симеон в качестве «предклассициста» начал разграничивать применение языка и стиля по жанрам (его старания «украсить» славянский язык в литературном творчестве и говорить «просто» в проповедях) и культивировать на церковнославянской основе поэтическое «красноречие». Аввакум, напротив, стремился во всех жанрах своих сочинений (автобиография, нравоучительные «беседы», послания и др.) соединять и сочетать обе стороны реально существовавшего «двуязычия». Эти попытки Аввакума в условиях его времени не могли привести ни к утверждению «просторечия» как единой речевой нормы его сочинений, ни тем более к созданию литературного языка на основе синтезирования церковнославянизмов и русизмов. Но в этом отношении творчество Аввакума опережало свое время и свидетельствовало о тенденциях будущего развития.

Употребляя термины XVIII в., можно сказать, что во всем творчестве Аввакума проявилась направленность к сращению «высокого» и «низкого» стилей. Слою «высокого» стиля там противостоял, и с большим успехом, такой стилистический слой, который позже мог бы получить наименование «подлого», а у самого писателя получил пренебрежительно-ироническое (по отношению к самому себе) название «вяканья»: «А однако уж розвякался, — еще вам повесть скажу» (176), «Ну, старец (Епифаний. — *А. Р.*), моево вяканья много веть ты слышал» (178). Значение этого понятия для современников было очевидным, так как оно выступало в следующих характерных контекстах: «Мужик тот, што мерен дровомеля дервенской... и вякает и бякает, на все наплевать», или: «ныне еще есть учитель, бедной старчик — черничик, учит по уставам диким и лешим, вякает же бедный, что кот заблудящей» [89].

---

[89] «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей». Сообщил Хр. Лопарев. — ПДП, т. CVIII. СПб., 1895, стр. 49, 57;

Но было бы исторически неправомерным отождествлять это «вяканье» Аввакума с его представлениями о «просторечии» в целом. В составе его концепции мнение о «просторечии» было важнейшим и весьма перспективным потому, что оно (в отличие от позднейших мнений литераторов XVIII в. и даже от мнений его современников — «киевских старцев») вовсе не означало чего-то стилистически низкопробного, менее достойного по своей идейно-эстетической сущности, чем отрицаемое им схолостическое «красноречие» [90]. Как раз наоборот, по взглядам Аввакума, «просторечие» как природная «простота» языка, выражавшая «простоту» веры (так же думал и Иван Вишенский, в отличие от позднейших украинских полемистов), обладало истинным внутренним достоинством, которого «красноречие» (как выражение «внешней мудрости») было лишено совсем по самой своей «еретической» природе, происхождению и назначению. Стилистическое «красноречие» и «хитрость» для всех украинских и русских писателей демократического направления выступали как обычное средство всякого идущего от «властей» обмана («лжи», «кривды», «лести»), а «простота» и «просторечие» служили свидетельством народной «истины» и «правды». Противопоставление «просторечия» «красноречию» в пределах будто бы единого русского языка приводило Аввакума по существу к противопоставлению разных литературных стилей в их различных идеологически обусловленных функциях.

Авторское отношение к языку, как и сама авторская практика, стали в эту эпоху неопровержимым признаком социальной характеристики писателя. Только на этой идеологической основе у Аввакума как писателя-«обличителя» (критика действительности) появились потребность и возможность заявить о себе наперекор властным тенденциям абсолютизирующегося феодального общества — «се человек нищей, непородной» (966) и впервые в русской литературе сказать с гордостью: «люблю свой русской природной язык» (151).

Обе рассмотренные нами противоположные концепции литературного языка и стиля, как на Украине, так и в России, сыграли важную роль в социально-идеологической и культурно-литературной борьбе эпохи. Однако дальнейшие исторические перспективы зародившихся в это время представлений о стиле и опыты их практического литературного осуществления были далеко не одинаковыми.

Оппозиция тенденциям «латинского» или «греческого» образования повлекла за собой в обоих случаях блестящее развитие литературного славянского языка как языка в одном его изводе —

см. подробнее: *В. В. Виноградов*. О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума, стр. 216—217.

[90] См. отличное от этого мнение И. П. Еремина в его ответе на вопрос: «Какова роль художественной литературы в развитии русского литературного языка со второй половины XVI в. до начала XVII в.». — «Вопросы языкознания», 1960, № 6, стр. 62—65.

украинской и белорусской, а в другом — русской «высокой» книжности, остававшегося, однако, далеким и от «простой мовы», и от «простого русского языка». В московской обстановке проблема русского «простого» языка была чужда писателям — «киевским старцам» и в силу их схоластического образования, и в силу их придворного положения. Новаторы во многих культурно-научных, педагогических и литературных начинаниях, обладатели обширного интернационально-лингвистического кругозора, они оказались консерваторами в области языка применительно к его народно-национальным основам. Это было одной из существенных причин того обстоятельства, что такой «мудрый», трудолюбивейший и талантливый писатель, как Симеон Полоцкий, был в свое время писателем с узким кругом привилегированных читателей, а в дальнейшем — писателем недолговечной и национально замкнутой исторической перспективы, не выходившей далеко за пределы школьного барокко, русского предклассицизма и начала классицизма XVIII в. И наоборот, по такой же причине, «глупый» и гениальный Аввакум, первым в своем творчестве сознательно утвердивший достоинство национального русского языка, сам того не подозревая, стал писателем с широким, и вплоть до наших дней все более расширяющимся, перешагнувшим века и границы интернациональным читательским ареалом[91]. Стремясь к «красотам художественным» как «ветия» (но «холоп»), Симеон создал эстетические нормы эпохи и замкнул себя в их пределах. Стремясь к «просторечию» как «мужик» (но «пророк»), Аввакум сломал литературные каноны своего времени и вышел на исторический простор. Симеон Полоцкий и его последователи сделали первые, самые трудные, но во многом решающие шаги в том направлении, которым в ближайшие вслед за ними десятилетия двинулось развитие русской литературы. Вскоре их достижения были превзойдены позднейшими писателями классицизма, и сами они были забыты. Творчество Аввакума, обогнав свое время, не получило литературной преемственности (если не считать отдельных и второстепенных подражаний в старообрядческой рукописной литературе), но оно неожиданно оказалось понятным и привлекательным (прежде всего по языку и стилю) для писателей нового времени.

Это был один из примеров извечной борьбы «архаистов» и «новаторов», с различным успехом решавшейся на мировой литературной арене. Оба писательских направления, о которых мы упомянули, служили своему веку и своей социальной среде, но волею объективных законов развития литературного процесса роли их со временем переменились: творчество «архаиста» обрело признаки литературной вечности, а сочинения «новатора» навсегда остались в плену своей эпохи.

---

[91] Далее мы подробнее остановимся на этих особенностях литературной судьбы творчества Аввакума.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

НА ПУТЯХ К РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Русская демократическая литература второй половины XVII в. была увенчана «Житием» Аввакума, которое по своим идейно-литературным особенностям заняло промежуточное положение между русской литературой средневековья и нового времени. Это произведение, безусловно принадлежащее к литературным шедеврам непреходящего значения, со времени его первой публикации[1] постоянно возбуждало и возбуждает живой интерес не только со стороны историков древнерусской литературы, но, что особенно показательно, со стороны многих выдающихся русских писателей, а также многих читателей в различных странах мира. Изучением «Жития» в XIX—начале XX в. занимались Н. С. Тихонравов, А. К. Бороздин, В. Г. Дружинин, Я. Л. Барсков и другие исследователи и публикаторы, в советскую эпоху — В. В. Виноградов, Н. К. Гудзий, Д. С. Лихачев, В. И. Малышев, В. Е. Гусев, В. В. Кожинов, Н. С. Демкова, А. И. Клибанов, В. С. Румянцева, Е. В. Душечкина и др.[2] В зарубежной науке наиболее ценные работы (исследования, переводы, публикации), посвященные «Житию», принадлежат П. Паскалю (Франция), Р. Ягодичу (Австрия), Б. Илеку (Чехословакия), В. Якубовскому (Польша) и др.[3] Автобиография Аввакума была переведена пол-

[1] «Летописи русской литературы и древности, издаваемые под редакцией Н. Тихонравова», т. 3, отд. 2. М., 1861, стр. 117—173, повторено отдельно: «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное». Под редакцией Н. С. Тихонравова. СПб., 1861.

[2] Основную библиографию см. в кн.: «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». [Под общей редакцией Н. К. Гудзия.] М., 1960; *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963.

[3] См.: «La vie de l'arcniprêtre Avvakum, écrite par lui-même. Traduites du vieux russe avec une introduction et des notes par Pierre Pascal». Paris, 1938 (2-е изд., Paris, 1960); «Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst niedergeschrieben». Übersetzung aus dem Altrussischen nebst Einleitung und kommentar von Rudolf Jagoditsch. Berlin, 1930; *Bohuslav Ilek.* Život protopopa Avvakuma. Praha, 1967; «Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso». Introduzione, traduzione e note di Lubomir Radoyce. Torino, 1962; «Das Leben des Protopopen Avvakum von ihm selbst niedergeschrieben». Übersetzung aus dem Altrussischen von Gerhard Hildebrandt. In Göttingen, 1965; см. ссылки на другие издания: *А. Н. Робинсон.* Указ. соч., стр. 90—91.

ностью или в отрывках на многие иностранные языки: болгарский, польский, чешский, венгерский, итальянский, французский, английский, немецкий, шведский, турецкий, японский и др.

По определению В. В. Виноградова, Аввакум был одним из «величайших русских писателей эпохи, предшествовавшей развитию национальной русской литературы» [4].

Читателей и ценителей «Жития» Аввакума всегда интересовала и продолжает интересовать личность автора и его необычная судьба. Но это внимание к старинному писателю могло бы давно угаснуть, если бы его повествование не отличалось удивительным литературным мастерством и не находило бы эмоционального контакта с читателями совершенно иной среды, культуры и времени. Естественно, возникает вопрос: в чем художественность «Жития» Аввакума? Ответ на этот вопрос в значительной мере зависит от тех аспектов, в свете которых изучается данное произведение, и вообще едва ли может быть однозначным и окончательным. Нам представляется, что подход к решению такого вопроса требует определенных предпосылок, состоящих, во-первых, в попытках определения типологического места данного памятника в литературном процессе эпохи (с желательным экскурсом за пределы древнерусской литературы в среду родственных ей славянских литератур) и, во-вторых, в исторически обусловленной оценке идейно-эстетической значимости произведения для самого автора (создававшего собственный литературный портрет), ближайших к нему читательских кругов, а затем и для читателей позднейших времен. Для изучения «Жития» в этой связи, по-видимому, могли бы быть полезными наблюдения над теми преобразованиями средневековых жанровых традиций, которые происходили в литературах переходного периода.

* * *

Необходимо отметить, что литературы переходных периодов в истории человечества требуют пристального изучения в отношении их связей с литературными процессами, им предшествующими и за ними следующими. Эти периоды вызывают крутую ломку в развитии общественной идеологии, а в тесной связи с нею, — и в литературе, что всегда сопровождается борьбой и объединением старых и новых начал. Во времена таких преобразований идейно-эстетическое новаторство начинает господствовать над традициями, но со временем и само оно преобразуется в традиции нового рода.

Крупные в историко-литературном отношении переходные периоды отчетливо обозначаются на исторических гранях сменяющих друг друга общественно-экономических формаций. Нагляд-

---

[4] *В. В. Виноградов.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 371.

ные показатели в этом отношении представляют нам видоизменения, происходившие в литературном развитии при переходе от средневековья к новому времени.

В литературах разных народов этот период находит национально-своеобразные формы своего отражения, и, кроме того, эти процессы хронологически не всегда совпадают. Тем не менее принцип литературно-исторической типологии позволяет обратить внимание на близость ряда литературных явлений переходного периода у разных народов, в особенности у народов родственных и исторически связанных. В этих условиях на исходе затянувшегося феодального средневековья большое значение приобретают определенные закономерности преобразования тех традиционных жанров, которые веками господствовали в средневековых литературах.

Как мы уже отчасти отмечали выше, средневековое литературное произведение возникало по преимуществу в той или иной сословно-корпоративной среде, отражало ее идейные требования и эстетические вкусы. Длительное преобладание корпоративно-традиционных начал творчества способствовало тому, что направляющей формой средневекового литературного процесса стало развитие более или менее обособленных жанров, каждый из которых отвечал определенным идеологическим потребностям своей общественной среды и способен был соответственно им организовать литературное движение. Первоначально функция жанра была не столько литературной, сколько внелитературной, обусловленной нуждами социальной практики (религиозно-учительной, военной, политической, юридической, бытовой), и поэтому жанр (например, житие святого, воинская повесть, сатирическая новелла и т. п.) оказывался тем связующим звеном, которое соединяло определенные типовые формы социального самосознания с общепринятыми в каждом случае формами его литературного воплощения[5]. Литературные жанры Древней Руси исторически видоизменялись и образовывали сложные объединенные системы[6]. По мере приближения к новому времени постепенно возрастала индивидуализация авторского творчества, которая влекла за собой освобождение жанров от их внелитературных функций, нарушение старых жанровых и стилистических традиций. В переходный период старые жанры не столько отвергаются, сколько творчески видоизменяются. При этом некоторые новые литературные жанры начинают формироваться на основе преобразования старых полулитературных жанров, которые со временем отмирают[7].

---

[5] См. подробнее: *А. Н. Робинсон.* Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур. (Типология, оригинальность, метод). — В кн.: «Славянские литературы». М., 1968, стр. 49—116.

[6] См.: *Д. С. Лихачев.* Система литературных жанров Древней Руси. — В кн.: «Славянские литературы». М., 1963, стр. 47—70.

[7] См.: *А. Н. Робинсон.* Историография славянского Возрождения и Паисий Хилендарский. Вопросы литературно-исторической типологии. М., 1963;

В западноевропейских литературах подобного рода процессы наблюдались, по-видимому, со времен позднего средневековья и до позднего Возрождения. Блестящим результатом таких внутрижанровых преобразований явилась «Божественная комедия» Данте, новаторски видоизменившая древнейший жанр христианских загробных «видений» (нечуждый, как известно, и древнерусской литературе: «Хождение Богородицы по мукам», XII в.). Из поздних явлений того же порядка всем памятен «Дон-Кихот» Сервантеса, построившего свою гуманистическую проблематику в форме пародии на старые рыцарские романы. Возможно, именно последнее обстоятельство было одной из причин недооценки современниками этого вечного произведения. Известно также, что глубочайшие трагедии Шекспира на исторические темы, его «хроники», во многом зависели от английской историографии XVI в., не утратившей еще связей со средневековой хронографией. Принципиальная новизна всех этих неповторимых литературных явлений едва ли может быть оценена во всей полноте без учета их тематической и жанровой преемственности по отношению к старым традициям, из которых они исходили и с которыми они боролись.

Если говорить о литературах славянских, то и они, подобно всем европейским литературам, опирались на более или менее однотипную традицию литературного средневековья с тем, однако, отличием, что феодальная направленность этой традиции, в особенности церковно-феодальная, здесь проявилась значительно сильнее и длительнее, чем направленность «бюргерская» (или «посадская»). Отсюда, в частности, в этих литературах оказывалась более устойчивой зависимость творчества писателя от авторитета жанровых традиций. В славянских литературах, и главным образом в восточно- и южнославянских, перестройка жанров была одной из основных особенностей литературного процесса переходного периода. Удельный вес этого явления был здесь более значительным, чем в литературах западноевропейских. Происходило это потому, что по ряду исторических причин славянские литературы в средние века не успели приобрести разветвленной социальной и жанровой дифференциации и труднее освобождались от своих старых внелитературных общественно-идеологических функций.

Эти предположения могут быть подтверждены наблюдениями над преобразованием в переходный период одного из наиболее устойчивых и ясно очерченных традиционных жанров, а именно — агиографии (житий святых).

Общераспространенная в феодальной Европе агиография за-

он же. О преобразовании традиционных жанров как факторе восточноевропейского литературного процесса в переходный период (XVI—XVIII вв.). — «Известия АН СССР. Серия литературы и языка», т. XXVIII, вып. 5, 1969, стр. 408—414.

нимала большое место в литературном процессе средневековья. Агиография выполняла не только церковновоспитательные функции, но нередко отражала важные политические идеи своего времени (например, княжеские жития в Чехии и в Киевской Руси), служила школой литературного мастерства, влияла на формирование литературных вкусов читателей, давала обильный материал для познавательного и увлекательного чтения. Но по мере приближения к рубежам нового времени житийный жанр постепенно утрачивает былое значение, его литературное развитие затухает, и он сохраняется преимущественно в ограниченной сфере «душеполезного чтения». В новое время агиография по существу выходит за пределы литературы. Судьбы агиографии напоминают по своей общей направленности развитие иконописи, очень значительной в средневековой Руси, затем с наступлением переходного периода все более утрачивающей свою прежнюю идейно-символическую содержательность и, наконец, в новое время, как правило, выходящую из сферы высокого изобразительного искусства.

Подобно тому как старое летописание дает толчок к развитию историографии переходного периода, традиционная агиография служит основой для зарождения нового жанра: она претерпевает сложный процесс превращения в религиозно-полемическую, а затем даже в поучительно-просветительскую автобиографию, памятники которой во многих случаях продолжают еще именоваться «житиями».

В католических странах эволюция житийной биографии святого привела к результату, показавшемуся современникам, вероятно, неожиданно дерзким: она превратилась в религиозную автобиографию — «Житие» Терезы Испанской (XVI в.). В польской литературе в расцвет ее ренессансного «золотого века» (XVI в.) возникают светские автобиографические воспоминания, проникнутые, однако, поучительными тенденциями. Н. Рей пишет по-польски реальную автобиографию и аллегорически-нравоучительную поэму «Автопортрет добропорядочного человека», связанную с традицией «загробных» путешествий и, может быть, даже с творением Данте. Автобиографические тенденции в польской литературе продолжаются в особенности успешно в XVII в., когда должны быть отмечены воспоминания Яна Паска (прозванного Хризостомом, т. е. Златоустом), рисующие на фоне колоритной истории собственной жизни быт и нравы шляхты и отличающиеся широким использованием разговорного языка. Подобного же характера поучительная мемуаристика развивается на Украине и в Белоруссии (XVII—XVIII вв.), начиная от белорусского автобиографически-публицистического «Диариуша» Афанасия Филипповича, еще тесно связанного с религиозно-национальной литературной традицией и уснащающего свое повествование агиографическими «чудесными видениями». Небольшую автобиографию оставляет игумен полоцкого монастыря Игнатий

Иевлевич (друг Симеона Полоцкого), а также живший на Украине Адам Черниговский (Зерникав).

В древнерусской литературе бурный процесс преобразования агиографического жанра происходит в XVII в. Он связывается с попытками видоизменения этой традиции в поучительно-бытовую повесть («Житие Юлиании Лазаревской»). Так же, как и в польской и в украинской литературах, на Руси намечаются тенденции создания мемуаров-биографий светского характера (записки Шаховского, Хворостинина, Ордина-Нащокина). Еще продолжаются поздние попытки создания биографических «житий» известных современников как деятелей религиозных (раскольничьи «жития» боярыни Морозовой, Неронова и др.), так и светских («Житие» Ф. М. Ртищева). Но среди всей этой литературы наибольшее значение приобретают вызванные демократическим движением раскола полемические автобиографии, авторы которых стремились запечатлеть историю собственной жизни в качестве поучительного образца самоотверженной борьбы за «истинную веру». Это были знаменитое «Житие» Аввакума и «Житие» его друга и «соузника» по пустозерской тюрьме Епифания. Оба произведения составляют литературный диптих, сами авторы помещают их рядом в составлявшихся ими в Пустозерске рукописных сборниках. Оба «Жития» создавались в условиях тесного творческого общения названных писателей, причем Епифаний даже редактировал автобиографию Аввакума, написал для нее краткое введение, делал к ней приписки. Этому сотрудничеству двух писателей предшествовали их первые автобиографические опыты, которые были ими сделаны до их знакомства, но приблизительно в одно время. Уже первое послание Аввакума царю Алексею Михайловичу (1664) представляло собой рассказ автора о собственной жизни и бедствиях в Нижегородском уезде, а затем в сибирской ссылке. Первая краткая автобиография Епифания была написана им перед его путешествием с берегов Онежского озера в Москву (в 1666 г.) для того, чтобы «спасти» царя от никонианской «ереси». В пустозерской тюрьме (в 1672—1673 гг.) Аввакум написал свое целостное обширное «Житие» не без воздействия на него более раннего опыта Епифания, а затем сам воздействовал на своего друга, понуждая его также написать новую развернутую автобиографию [8]. Первоначальная (краткая) автобиография Епифания, бывшего соловецкого монаха, несомненно, опиралась на соловецкую литературную традицию, в частности на опыт автобиографии Елеазара Анзерского, которого Епифаний еще застал в живых на Соловецких

---

[8] См. подробнее: *А. Н. Робинсон.* Аввакум и Епифаний. (К истории общения двух писателей). — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 391—403; *он же.* Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии. — ТОДРЛ, т. XV. М.—Л., 1958, стр. 203—224; *он же.* Автобиография Епифания. — «Исследования и материалы по древнерусской литературе». М., 1961, стр. 101—132.

островах. Сочинению Елеазара в свою очередь предшествовали севернорусские житийно-автобиографические записки монахов Лазаря Муромского (XV в.), Герасима Болдинского (XVI в.), Мартирия Зеленецкого (XVII в.). Эти древнерусские автобиографии были наиболее тесно связаны со средневековыми идейно-эстетическими традициями агиографического жанра, но в их поздних и лучших образцах — «житиях» Епифания и в особенности Аввакума — обнаружилось сильно выраженное стремление к преодолению старых традиций, к их творческой переработке, подчиненной новым требованиям изображения личности и общественно-идеологической борьбы своего времени.

В южнославянских литературах несколько позже появляются собственные весьма интересные образцы автобиографического жанра, развивающегося в трудных условиях турецкого порабощения и господства греческой церкви. Первым автобиографом выступает сербско-болгарский писатель Партений Павлович (1757), за ним следуют крупный сербский просветитель Обрадович («Живот и приключенія Димитрія Обрадовича, нареченнога у калуђерству Досифеа», 1783), видный болгарский писатель Софроний Врачанский («Житие и страдания грешнаго Софрония», 1804), наконец, создается сербская книга «Житие мене Герасима Зелича» (1817), переступившая уже порог нового времени. Эти автобиографии также носят поучительно-повествовательный характер. Они в меньшей мере, чем древнерусские автобиографические «жития», зависят от агиографической традиции, потому что в них на первый план выдвигаются не антифеодально-религиозные настроения, а национально-освободительные и рационально-просветительные задачи.

Агиографическо-автобиографический жанр с древнейших времен был связан с необходимым для позднейших литератур переходного периода, а позже и для новых реалистических литератур, «исповедальным» раскрытием и самораскрытием духовной, а затем душевной жизни личности. Начало этого движения в его обособившемся жанровом ответвлении было положено провиденциально-символической «Исповедью» Августина Блаженного (IV в.), «Житие» которого, кстати сказать, стало распространяться на Руси в переводе с латинского в XVI в. Позже эта тенденция была поддержена весьма популярным французским автобиографом Пьером Абеляром («История моих бедствий», 1132—1136). Много позже литературное исповедально-автобиографическое движение приобрело совершенно новое и всеобщее значение: достаточно вспомнить произведения великих писателей-философов («исповеди» Ж.-Ж. Руссо, Л. Толстого).

Автобиография переходного периода первоначально в большей или меньшей степени строилась на основе старинных и хорошо известных читателям-современникам жанровых традиций агиографии, схематически конструировавшей идеализированные «лики» своих героев с их непременной благочестивой юностью,

книжным почитанием, отказом от мирских соблазнов, аскетическим подвижничеством, исполненным «видений» и «чудес». Однако этот новый жанр, вырастающий из старых жанровых традиций, существенно отличался от них стремлением к психологической насыщенности «исповедального» повествования и к созданию реального бытописания, все более и более переходящего к воспроизведению социально-бытовых и политических характеристик эпохи. Абстрактно-традиционный «лик» героя обретал черты реальной личности, «искушения» древнего святого становились страданиями человека, душевные сомнения (например, сомнения в «праведности» избранного жизненного пути), благополучно разрешавшиеся ранее, как казалось писателям, силою «божественного» провидения, оказывались вдруг трагически неразрешимыми, духовный пафос поучительных ситуаций начал перемежаться с ощущением их бытового комизма. Но, несмотря на эти значительные сдвиги, такие автобиографии далеко еще не становились так сказать мемуарами «частной жизни», и не превращались в произведения беллетристического характера, потому что их авторы продолжали открыто выступать как пророки, затем — проповедники и, наконец, просветители, сама история жизни которых должна была приносить, как им казалось, непосредственную «пользу» в качестве образца для поучения и подражания. Теперь эта «польза» состояла не только и не столько в «спасении души» человека, сколько в его побуждении к деятельности общественно полезной и к самоусовершенствованию в том смысле, как это представлялось тому или иному автору в зависимости от его взглядов и конкретных социально-политических обстоятельств.

Такая идейная и структурная трансформация агиографии в автобиографию приводила к тому, что прежний образ героя (святого) как выразителя «воли божьей» превращался в образ героя (автора) как выразителя своих идей и стремлений, впрочем, еще в большей мере социально-типовых, чем собственно индивидуальных. Изображение человеческой судьбы сопровождалось при этом в ряде случаев столкновением и совмещением стилей «высоких», книжно-традиционных, и «низких», народно-разговорных, новаторски вводимых в литературу в лучших образцах этого жанра. Автобиографии все более разрастались, приобретали все бóльшую повествовательность, превращались в книги, объединяемые цельностью авторского образа и авторских воззрений, спаянные структурно последовательным изложением событий в виде связанных с жизнью героя чередующихся эпизодов.

В литературе переходного времени подобная автобиография стала играть важную роль потому, что в ее жанровых пределах созревали новые принципы осознания авторской личности и формировались конструктивные способы ее литературного изображения. В общем движении литературного процесса эта автобио-

графия заняла промежуточное место между старинной агиографией, литературными мемуарами и далее — автобиографическим романом нового времени.

Итак, нам представляется, что агиографическо-автобиографические жанровые преобразования обладали значительными признаками типологического соответствия в разных европейских литературах, в особенности славянских. На фоне этих явлений «Житие» Аввакума выступает особенно отчетливо в качестве одной из вершин вполне закономерного литературного процесса переходного периода.

* * *

Исследователи с разных сторон подходили к определению литературной позиции Аввакума и идейно-эстетических признаков его «Жития». Приведем лишь несколько различных мнений по этим вопросам, представляющихся наиболее важными. Н. К. Гудзий отмечал, что Аввакум взял на себя «миссию пророка», в другой связи он говорил, что писатель осложнял свои сочинения «элементами простодушной исповеди» [9]. В. В. Виноградов писал: «Попытка протопопа Аввакума в своем «Житии» сочетать просторечно-бытовую манеру изображения с книжно-агиографической, церковнославянской не привела ни к художественному единству, ни к целостному образу героя. Динамически меняющиеся кадры бытового сказа прерываются унифицированной проповедью, в которой яркие краски просторечия тускнеют в бледном ореоле истинного христианина — святого великомученика» [10]. В. Шкловский высказал по этому поводу «несколько слов в защиту протопопа Аввакума», отмечая, что писатель «был двуязычен в самой своей сущности», умел пользоваться «столкновением стилей», но «унифицирующей проповеди» в его сочинениях не наблюдается [11]. Д. С. Лихачев отметил: «Цепность чувства, непосредственности, внутренней, душевной жизни человека была провозглашена Аввакумом с исключительной страстностью», «его Житие, как и все другие его произведения, — непрерывная проповедь...» [12]

Жанрово-структурные особенности «Жития» тоже привлекали внимание специалистов. Сравнительное изучение художественных принципов автобиографического повествования у Аввакума и его друга Епифания мы основывали в свое время на наблюдениях над структурой этих произведений, состоящих из

---

[9] «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». Редакция, вступительная статья и комментарий Н. К. Гудзия. [М.], Academia, [1934], стр. 32, 49.

[10] *В. Виноградов.* Реализм и развитие русского литературного языка. — «Вопросы литературы», 1957, № 9, стр. 45.

[11] *В. Шкловский.* Художественная проза. Размышления и разборы. М., 1959, стр. 411—413; см.: *Б. Бурсов.* Национальное своеобразие русской литературы. М.—Л., 1964, стр. 56—57.

[12] *Д. С. Лихачев.* Человек в литературе Древней Руси. М.—Л., 1958, стр. 157, 160 (см. также изд. 2. М., 1970, стр. 142, 144).

групп эпизодов, тесно связанных личностью героя (автора) и внутренней публицистическо-проповеднической темой его рассказа[13]. В. Гусев, а затем В. Кожинов видели в автобиографии Аввакума тяготение к жанру романа[14] или ранний образец русского романа[15]. По мнению Н. С. Демковой, в «Житии» наличествует «художественный сюжет», причем автор, изображая индивидуальную судьбу человека, обнаруживает даже «склонность к психоанализу»[16].

«Житие» Аввакума вообще представляет собой обширное поле для литературоведческих наблюдений. Некоторые из них подсказываются исследователям принципом ретроспективной оценки памятника при помощи его сопоставления с литературными жанрами, по типу своему ближе относящимися к литературе нового времени. Не отрицая возможности таких подходов к анализу «Жития» Аввакума, мы хотели бы теперь сосредоточиться на рассмотрении идейно-литературного значения произведения для своего времени и на изменениях его читательского восприятия в новое время. В этой связи для нас особый интерес представляют такие разнотипные и порознь отмечавшиеся исследователями применительно к данному памятнику представления, как «исповедь» или «проповедь», «образ героя» и «художественное единство».

* * *

Литературная судьба «Жития» Аввакума, как и всякого значительного произведения, расчленяется на два основных этапа: жизнь памятника среди современников автора и ближайших к нему поколений, затем — жизнь памятника в эпохах позднейших. К первому из этих этапов следует отнести время создания «Жития» (70-е годы XVII в.) и его обращения к обстановке первоначального периода истории раскола (с пережиточным рукописным бытованием в старообрядческой среде до XX в.), ко второму — открытие памятника Н. С. Тихонравовым (публикация в 1861 г.) и дальнейшее его существование в научной и популярной литературе. Как письменный памятник «Житие» представляет собою объективную идейно-эстетическую данность, но восприятие его художественных качеств, возможность их прояв-

---

[13] См.: *А. Н. Робинсон.* О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания. — «Славянская филология. Сборник статей». М., 1958, стр. 245—272.

[14] *В. Е. Гусев.* О жанре Жития протопопа Аввакума. — ТОДРЛ, т. XV. М.—Л., 1958, стр. 192—202.

[15] *В. Кожинов.* Происхождение романа. М., 1963, стр. 252, 261—262.

[16] «Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе». Ответственный редактор Я. С. Лурье. Л., 1970, стр. 459—460, 473. См. *А. И. Клибанов.* Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление. — «История СССР», 1973, № 1, стр. 76—98.

ления и освоения читателями для каждого из этих этапов были различными.

Создавалось ли «Житие» Аввакума как произведение по самой задаче своей художественное, предназначалось ли оно для беллетристического чтения? Очевидно, нет. Инок Епифаний предупредил читателей в своем предисловии к «Житию», что именно им, духовным отцом Аввакума, последний «понужен бысть Житие свое написати»; далее он прямо указал на предназначение данного сочинения — «да не забвению предано будет дело божие». Приступая к литературному труду, и сам Аввакум молился о даровании ему возможности «приготовитися на творение добрых дел» (139). Подобно этому, ученик Аввакума известный писатель Авраамий заявил на судебном следствии (1670) высшим иерархам церкви: «...Я отца Аввакума истинна Христова ученика исповедаю... хощу у него научитися всякому доброму делу» [17]. Авраамий писал к своим единоверцам-«старолюбцам», что Аввакум «апостол Христов есть» [18]. Аввакум любил начинать свои послания по-апостольски: «Раб и посланник Исус Христов...» (829, 841, 863).

Посылая из пустозерской темницы свои сочинения любимому ученику Сергию, Аввакум вступил с ним в обсуждение главных особенностей своей личности и своей проповеди. «Ты говоришь, — писал он Сергию, — огненный во мне ум» (847). Это утверждение Аввакум сначала отвергал: «... и в мой греховный орган непристойно внити благодатному огненному уму» (848). Но тут же, как бы уступая Сергию, он признавал: «Разве по созданию данному ми разуму *отчасти разумеваем и отчасти пророчествуем*» (курсив мой. — *А. Р.*). Современникам было ясно, что в выделенных нами словах Аввакум присваивал себе автохарактеристику апостола Павла [19].

Сочинения Аввакума вызвали горячую полемику со стороны церковных «властей». Его современник митрополит Игнатий Тобольский протестовал, например, против аввакумовской проповеди как учения «проклятого псейдопророка» [20]. Аввакум для своих друзей и для врагов был соответственно «пророком» или «псевдопророком», «апостолом Христовым» или «мужиком-простаком», но он не был для них сочинителем «басен», «гисторий» или «повестей», т. е. литератором по преимуществу. Патриарх Иоаким печатно удостоверил идейно-религиозное назначение автобиографических рассказов раскольников, которые в целях пропаганды «еретических» идей «о своем трудолюбном великом жи-

---

[17] «Материалы для истории раскола за первое время его существования», т. VII. Под ред. Н. Субботина. М., 1885, стр. 389, см. стр. 213.

[18] *Я. Л. Барсков.* Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912, стр. 161—162.

[19] См.: Первое послание ап. Павла Коринфянам, 13, 9.

[20] «Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского». Казань, 1857, стр. 168.

тельстве поведуют»[21]. «Житие» Аввакума осознавалось современниками, несомненно, как религиозно-полемический документ большого значения («истинный» для друзей и «ложный» для врагов). В период ожесточенной социальной борьбы и жаркой литературной полемики, связанных с реформой церкви и политикой абсолютизма, именно такое понимание и восприятие «Жития» должно было быть господствующим. После казни Аввакума и его «соузников» их сочинения, прежде всего «Житие», воспринимались их сторонниками как ценнейшее духовное наследие. В этой обстановке вопрос о собственно эстетической оценке произведения или об использовании его в качестве материала для обычного занимательного чтения едва ли мог возникнуть. Художественность «Жития» служила подсобным фактором, укрепляющим убедительность его содержания и обостряющим его идейную целенаправленность. Ощущение этой художественности произведения, видимо, проявлялось для читателей демократических кругов в том, что повествование Аввакума не могло не казаться им очень увлекательным и достоверным («знамения» и «чудеса» не разрушали, а укрепляли в их сознании достоверность рассказа), а язык автора — живым и близким. Противникам же Аввакума, писателям и культурным представителям феодально-придворной среды, если они имели случай ознакомиться не только с посланиями автора царю, но и с его «Житием», как содержание, так и манера изложения этого произведения не могли не показаться «дебелым невежеством», проявлением «мужицкой простоты». Во всех этих случаях для современников первостепенное значение имели идейные тенденции «Жития», социально-религиозная позиция его автора.

Для создания представления о художественной природе «Жития» трудно было бы миновать характеристику некоторых сторон мировоззрения Аввакума, потому что оно со всей непосредственностью, свойственной средневековому самосознанию, воздействовало на принципы и даже на приемы его литературного творчества.

Социальные и религиозные коллизии двуклассового феодального общества, крайне обострившиеся в эту переломную для России эпоху и сосредоточившиеся к середине XVII в. вокруг церковно-идеологических реформ патриарха Никона, способствовали образованию в демократическом движении раскола дуалистической идеологии (борьба «Христа» и «Антихриста», «правды» и «кривды», «благочестия» и «греха» и т. п.), окрашенной эсхатологическими размышлениями о надвигающемся «конце света» и Страшном суде. В условиях жесточайших репрессий одержимые этими идеями вожди раскола доходили до состояния крайней мистической экзальтации, когда традиционно-христианские пред-

---

[21] «Слово благодарственное о избавлении церкви от отступников». М., 1683. стр. 68.

ставления о «чудесах» и «пророчествах» стали приобретать для них значение бытовой реальности. Идеалы, символы и образы раннего христианства, почерпнутые из канонических текстов Священного писания и из сочинений «отцов церкви» (популярных в Древней Руси), писатели раскола стали применять к самим себе, своей жизни, борьбе и страданиям. Эти обстоятельства сыграли важную роль в формировании особой «психологии творчества» у писателей раскола.

В такой духовно напряженной атмосфере и сам Аввакум (обладавший к тому же даром внушения и самовнушения) сознавал себя объектом приложения и субъектом действия двух борющихся начал («бога» и «дьявола»). Его самосознанию наряду с искренним чувством христианского «смирения» оказалось свойственно столь же искреннее представление об огромном значении своей личности. Подобные противоположные представления о самом себе укреплялись у Аввакума обстоятельствами его судьбы. Жизнь его, как и жизнь ряда выдающихся современников (например, Никона), была полна контрастов. Бедный сельский поп неожиданно для себя стал видной фигурой среди столичного духовенства, но вскоре попал в многолетнюю сибирскую ссылку. Вернув Аввакума из ссылки, царь и бояре одарили его деньгами, устроили жить при дворе. Потом вновь морили его по тюрьмам и, наконец, за дерзновенное духовное единоборство со всем «священным собором» навсегда заключили в ужасную пустозерскую «земляную тюрьму». Семейное счастье всегда чередовалось у Аввакума с разлукой, любовь к жене и детям — с нравственной мукой за их страдания. Вдохновенное литературное творчество всегда влекло за собой гонения — вплоть до последнего костра.

Внутренние коллизии самосознания Аввакума, как и перипетии его судьбы, отразились в его творчестве в виде правдиво изображенных конфликтов и переживаний, которые получали метафизически-полярную идейную ориентацию и стилистически двуплановую форму.

Аввакум декларировал в «Житии» свои принципы следующим образом: «Болши тово жить не умею; а что зделаю я, то людям и сказываю...» (172). В первой части этого сообщения автор говорит, что он уже исчерпал свои силы в достижении определенных жизненных целей, а во второй заявляет о правдивости своего рассказа. Автор даже раскаивается в излишней откровенности завершенной им автобиографии: «иное было, кажется, про житие-то мне и не надобно говорить...» (171). Но это сомнение тут же снимается: «...да прочтох «Деяния» апостольская и «Послания» павлова, — апостоли о себе возвещали же, е‹г›да что бог соделает в них». В форме такой непритязательной «беседы» («да прочтох «Деяния» — как будто автор только что прочел эту книгу к данному случаю) Аввакум настойчиво повторяет важное сообщение: жизнь его заслуживала описания как результат проявившейся в ней «бо-

жественной» воли. Но отсюда описание своей жизни (по существу своему — героической) оказывалось возможным только при условии отрицания собственных человеческих достоинств. Поэтому, уподобляя свой рассказ рассказам апостолов, автор тут же преувеличенно хулит себя в духе традиционных самообличений христианских подвижников: «А я ничто-ж есм... аз есм человек грешник, блудник и хищник, тать и убийца... всякому человеку лицемерец окаянной» (там же).

Литературная реализация этих принципов приводит к двойственной структуре авторского образа, основные признаки которого ярко выступают на фоне бытовых эпизодов, изображаемых как очередное «чудо». Так, например, начинается, казалось бы, бесхитростный рассказ о том, как автор однажды сильно подавился, «крошечку рыбки положа в рот» (234) [22]. Задыхаясь, он вспомнил о смерти, «яко ничтоже человек в житии сем». Эта традиционная морализация стимулировала эмоциональное выявление самооценки автора (как бы «подтекста» рассказа): «ей, горка смерть грешному человеку!» Отсюда изложение эпизода разветвляется в двух направлениях. Ситуация поражает читателей по началу странным противоречием, блестяще оттененным стилистически: автора спасают не взрослые домочадцы, которые безуспешно его «колотили много в спину», а малолетняя дочь, — она же только слабыми «локтишками своими ударилась» в спину отца, и он поправился. Но все становится ясным потому, что именно здесь тема «грешного человека» сменяется темой «пророка». Оказывается, «приказал бог робенку, и он, богом подвизаем, пророка от смерти избавил!» (там же).

Автор четко определил свою двойную сущность («грешный человек» — «пророк») и теперь получил возможность почти контрапунктически чередовать документально (мы сказали бы «натуралистически») описанные реалии эпизода («с полчаса не дышал, наклонясь, прижав руки, сидя», «крови печенье из горла рыгнуло», «дни с три у меня зелень горькая из горла текла» и т. п.), с возвышенно-традиционным осмыслением деяния дочери путем сближения его с подвигами библейских героинь: «...яко древняя Июдифь о Израили или яко Есвирь о Мардохее, своем дяде, или Девора мужеумная о Вараце» (234). Подобные сопоставления и дают автору повод косвенным образом, будто бы независимо от своего намерения, назвать себя «пророком». Затем он вновь возвращается к теме «грешного человека», продолжая наблюдать себя как бы со стороны: «А то смотри, Аввакум, и робенка ты хуже!» — и далее: «...не величайся, дурак, тем, что бог сотворит во славу свою через тебя какое дело...» (235). Так сочетаются два плана повествования — торжественная авторская «проповедь» и покаянная «исповедь».

---

[22] «Житие», редакция *В*; цит. по изд.: РИБ, т. XXXIX; здесь и далее столбцы указываются в тексте в скобках.

Противопоставление двух авторских обликов разрабатывается Аввакумом, так сказать, методом от противного. Автор — «дурак», исповедуясь Епифанию, сам не перестает изумляться тому «чудесному», что с ним происходит: «Чюдно гораздо сие, старец! Промысел божий робенка наставил — пророка от смерти избавить» (235). «Вот смотри, безумне, — внушает себе автор, — не сам себя величай ... а ты-су какой святой?» Он не боится испытывать свою «святость» перед читателем даже путем ее осмеяния, используя прием поговорки: «Из моря напился, а крошкою подавился!» (там же). В таком же издевательском тоне он пытается оценить «проповедническую» линию своего повествования: «А величается грязь худая, я-су бесов изгонял; то, се делал; а себе не мог помощи, толко бы не робенок!» Отсюда следует окончательный отрицательно-утвердительный вывод: «Ну, помни же себя, что нет тебя ни со што, аще не господь что сотворит...» (там же).

Литературное воспроизведение подобных самовнушений автора становится сильнейшим средством внушения читателю авторских идей. Раздвоение авторского образа позволяет автору оценить свои переживания как бы со стороны («грешник» изумляется «пророку», а «пророк» укоряет «грешника»). И тогда, чем более откровенным и страстным становится «исповедальное» самоотрицание автора, тем более убедительно для единоверцев превращается оно в «проповедническое» самоутверждение.

В жанре поучительной и агитационной автобиографии образ автора и тон авторской речи (тип «сказа») оказались ведущим литературно-организующим фактором. Особенности «контрастного» самосознания писателя, воплощаясь в авторском образе, определили идейно-художественную структуру произведения. «Грешник»-«пророк» писал свою «исповедь»-«проповедь», и эта писательская позиция обусловливала полярную ориентацию компонентов формы сочинения вокруг образа героя.

Нагляднее всего двуплановая структура автобиографического изложения выразилась в стиле языка Аввакума, основывавшемся на сочетании в равной мере свойственной языковому сознанию автора символики и лексики литературно-библейской речи и речи народно-бытовой [23]. Церковнославянская речевая стихия была призвана по преимуществу обслуживать «проповеднические» устремления автора, а стихия живого языка в наибольшей мере служила выражению его «исповедальных» рассказов. Литературное новаторство Аввакума проявилось в сопоставлении и противопоставлении этих двух речевых стихий, в освещении раз-

---

[23] *В. В. Виноградов.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума. — «Русская речь». Сборники статей под ред. Л. В. Щербы, т. 1. Пг., 1923, стр. 195—293; *он же.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 371—379.

ными стилистическими средствами той символики, которая стояла на грани этих стихий. Это дало изложению Аввакума необычайную силу экспрессивно-стилистической выразительности, в особенности при характеристике двух обликов главного героя. Такие тенденции словесного мастерства Аввакума отражали (а в известной мере и предвосхищали) некоторые общие процессы развития языка русской литературы.

Аналогичными признаками отличалась жанровая структура памятника, занявшего промежуточное положение между средневековыми житиями и литературными мемуарами нового времени. «Житие» продолжало и обновляло традиции агиографии, замыкая в абстрактно-литературные схемы повествование о герое как христианском подвижнике, воспроизводя его молитвы, видения, описывая акты его «чудотворений», эпизоды борьбы с искушениями и т. п. Но в то же время автобиографический рассказ Аввакума как бы изнутри взрывал эти жанровые каноны, насыщаясь описаниями семейного быта героя, взаимоотношений с друзьями и врагами, картинами жизненных тягот, анализом собственных переживаний.

В своих наиболее общих и внешних особенностях композиция памятника следовала за житийной (агиографической) жанровой традицией. Так, после обычного и для агиографии введения, в котором торжественно излагались религиозные убеждения автора, в «Житии» следовала группа тематически (а не хронологически) подобранных эпизодов, объединяемых поучительной функцией: о борьбе автора с различными «начальниками» за своих духовных детей и др. Подобно житийным композициям, завершающим биографию героя рассказами о его «чудесах» (или о «чудесах» у его гроба), «Житие» было закончено серией тематически однородных (но также различных по времени и месту действия) эпизодов о совершенных автором «чудесных» исцелениях и т. п. Центральная же часть «Жития» существенно отличалась по своей структуре от этих вводной и завершающей частей. Автор и здесь не мог еще преодолеть традиционного составления биографического сюжета из серии небольших и более или менее замкнутых эпизодов, но в центральной части эти эпизоды стали подчиняться логике биографически развертывающегося и хронологически связанного рассказа. Аввакум разрушал агиографическую композицию и предлагал читателям историю своей реальной жизни с подробным описанием окружающих его социальных и бытовых обстоятельств.

Такой же, как и все «Житие», устремленностью к трехчастной структуре, сочетающей биографическое изложение с поучительным обрамлением, отличались, как правило, и отдельно взятые эпизоды (например, рассказ о посещении автора в темнице не то ангелом, не то человеком; рассказ об аварии «дощеника» на реке Ангаре; рассказы о столкновениях с воеводой Пашковым и др.). Подобный эпизод, как своего рода сюжетная

единица повествования, основывался автором на ярком биографическом случае, посвящался отдельному конфликту (реальному или воображаемому), который получал свое решение при помощи вызванного обычно молитвой автора вмешательства «небесных» сил и завершался (а иногда и начинался) отвечающими случаю морализующими сентенциями из Священного писания. Средством сцепления эпизодов служила «внутренняя тема», которая призвана была поучительно выразить смысл жизни автора как вечной борьбы с «дьяволом» (и «слугами» его — Никоном и др.) за торжество «дела божьего». Укрепляя логику сюжета, «внутренняя тема» позволяла соединять личное с общественным («исповедь» с «проповедью»), мотивировать контрасты стиля [24]. «Литература» и «действительность» как бы сливались в сознании автора, и он стремился закрепить это в символических образах. Так, уже в начале рассказа судьба автора предопределялась традиционным символом плавания по «житейскому морю» — видением чудесного «корабля» (причем ангел сказал автору: «Твой корабль! Да, плавай на нем з женою и детми...» — 144).

Аввакум своеобразно совместил этот символ с реалией — плаванием по сибирским рекам: «Таже сел опять на корабль свой, еже и показан ми, что выше сего рекох, — поехал на Лену» (149) [25]. Но такое объединение биографии духовной (жизни «пророка») с биографией бытовой (жизнью «грешника») могло быть органичным только при убежденности автора и его читателей-единоверцев в существовании подобных символическо-биографических связей.

Идейные и жанрово-композиционные принципы аввакумовского автобиографизма повлияли на отбор автором биографического материала. Как правило, Аввакум останавливался на тех эпизодах, которые иллюстрировали его «проповедь» и, напротив, исключал такие факты, которые ей не отвечали [26]. Однако и в области подбора материала в «Житии» обнаружились противоречивые тенденции.

Бытописание, столь яркое в «Житии», было не самостоятельной литературной задачей Аввакума, но важным результатом

---

[24] См. подробнее: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, стр. 70—72.

[25] См.: *В. В. Виноградов.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума, стр. 232—234.

[26] Напр., описывая свою жизнь в Тобольске, Аввакум не упомянул о возбужденном против него следствии за то, что он, будучи иереем, ходил по городу с архиерейскими посохами (с золочеными «яблоками»). Два таких посоха были у него изъяты и отправлены в Москву, а «дело» представлено Никону. Эта попытка превышения своего сана, да еще в период служения в составе государственной церкви, впоследствии проклятой Аввакумом, расходилась с идеями «Жития». См.: *В. К. Никольский.* Сибирская ссылка протопопа Аввакума. — «Институт истории. Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук. Уч. зап.», т. 2. М., 1927, стр. 151—154.

«исповедального» стремления автора рассказать о себе как о мирянине-семьянине, воспроизвести дорогие ему воспоминания. Рассказ о собственной жизни, несомненно, очень увлекал автора. Этот письменный рассказ был хорошо подготовлен его устными рассказами (о сибирской ссылке — Ф. М. Ртищеву, о всей жизни — Епифанию и др.). Отсюда вторжение «быта» и живого народного языка в «Житие», ломающих житийные литературные каноны. Здесь творчество Аввакума достигло своих художественных вершин. Таков, например, эпизод с женой автора Анастасией Марковной, восхищавший И. С. Тургенева, М. Горького, А. Н. Толстого.

Возвращаясь из ссылки, Аввакум с семьею бредет по реке, «убивающеся о лед». Кругом бушует восстание сибирских племен: «Страна варварская; иноземцы немирные; отстать от лошадей не смеем, а за лошедми итти не поспеем — голодные и томные люди». Возрастающая тревога путников передается ритмом этих коротких фраз-определений. Но внезапно наступает эмоциональная разрядка. В центр эпизода вводится образ Марковны: «Протопопица бедная бредет, бредет, да и повалится — кольско гораздо!» (154). Появляется возможность драматизации рассказа (перехода от «описания» к «показу») на основе сочетания трагического с комическим [27]. Органичность такого необычного для древнерусской литературы тона повествования оказывается мотивированной тем, что автор как бы с улыбкой умиления вспоминает о тяжелом, но милом ему прошлом. Он вновь видит «очами сердечными», как «протопопица» упала, «а иной томной же человек на нея набрел, тут же и повалился: оба кричат, а встать не могут». Возникает диалог почти буффонадный: «Мужик кричит: «Матушка-государыня, прости!» А протопопица кричит: «Что ты, батко, меня задавил?» Но вот на сцену выходит главный герой: подходит автор, и его разговор с женой мгновенно придает всему эпизоду символическое значение. На жалобу жены — «долго ли муки сея, протопоп, будет?» — следует ответ «пророка»: «Марковна, до самые до смерти!» Эта сентенция могла бы завершить эпизод подобно тому, как «проповеднически» завершаются многие другие эпизоды. Но здесь «пророческая» санкция автора оказывается недостаточной и заключительная мораль принадлежит уже не ему, потому что в душе его оживают (или воссоздаются) незабвенные для него слова любимой женщины: «Она же, вздохня, отвещала: «Добро, Петрович, ино еще побредем» (155). Вводная фраза Аввакума (с важным по своей семантико-экспрессивной нагрузке словом «вздохня») — «она же, вздохня, отвещала» — приобре-

---

[27] Н. К. Гудзий отметил «способность Аввакума даже в самых драматических положениях видеть их комическую сторону» (*Н. К. Гудзий.* Вступ. статья. — «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения». М., Academia, [1934], стр. 48).

тает эстетические признаки неповторимой простоты. В словах Марковны сливаются реалия (согласие продолжать путь) и символ (согласие продолжать жизненный путь), т. е., как мы бы сказали, индивидуальное и типическое.

Завершающий диалог этого эпизода был значителен потому, что по существу он ничего не завершал: не снимая жизненного конфликта, он пролонгировал его в будущее («до смерти»), мораль же черпалась из трагической неизбывности авторской судьбы, а не из цитатно-церковной мудрости. «Проповедь» уже вторглась в «исповедальную» сферу «личной жизни», но сомнения автора (именно ввиду незавершенности и незавершимости конфликта) оставались и требовали продолжения разговора на ту же тему.

Аввакум возвращался «на Русь» после ужасающих многолетних испытаний. Для измученной и поредевшей семьи (смерть двоих детей от голода) могло наступить благоденствие. Скоро сам царь и его двор будут встречать Аввакума, «яко ангела божия». Но Аввакум уже сознавал себя «пророком», он уже по пути из Сибири по городам и селам «кричал, проповедая слово божие», «обличая» государственную церковь. В этот критический момент, как раз в середине жизненного пути (и точно в композиционной середине «Жития»), миновав уже сорокалетний возраст, автор задался вопросом: возможна ли перемена судьбы?

Ближайший друг автора, аскет Епифаний, решал эту проблему в своем «Житии» по средневековым образцам. Дойдя в «темнице» до предела физических и нравственных страданий, он вопросил бога: «Потребен ли ти сей путь мой?» И получил от Спаса успокоительный ответ: «Твой сей путь, не скорби» [28]. Но Аввакум не в состоянии сделать этот выбор самостоятельно (наедине с богом), как подобало бы «пророку». «Грешный человек» думает: «Что сотворю? Проповедую ли слово божие или скроюся где? Понеже жена и дети связали меня». Этот внутренний монолог тут же повторяется автором в его, несомненно, реальном и в то же время метафорическом («зима еретическая...») обращении к Марковне: «Жена, что сотворю? Зима еретическая на дворе; говорить ли мне, или молчать? — Связали вы меня!» (160). Реалистическим зерном эпизода оказывается изображение реакции Марковны на душевное состояние мужа. Сначала автор не решается посвятить ее в свои переживания, но тонко чувствуя его настроение, она сама прерывает ход его размышлений. И здесь стиль автора вновь обретает свойства гениальной простоты: «И виде меня печална, протопопица моя приступи ко мне со опрятъством, и рече ми: «Что, господине, опечалился еси?» Если в первом эпизоде Марковна задавала критический вопрос («долго ли муки сея...?»), то теперь роли переменились: вопрос задает автор, она же своим

---

[28] *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, стр. 77, 198.

ответом решает судьбу «пророка»: «Поди, поди в церковь, Петровичь, — обличай блудню еретическую!» (там же).

Сделанный выбор по существу своему тяготел к старой религиозно-подвижнической традиции, но внутренние сомнения автора в правильности «пути», возникшие в сфере острых интимных переживаний («Связали вы меня...»), как и сама постановка на этой основе проблемы выбора между семейным благополучием и борьбой с государственной церковью (по существу между началами «личным» и «общественным») свидетельствовали не только о зарождении нового самосознания личности, но и о появившейся потребности отражения данной душевной коллизии в литературе. Проблемы «личной жизни» уже вносились здесь в литературу, но вносились они только на высокой волне нравственного пафоса. Автор поднимал до символического обобщения свои духовные отношения с Марковной, стараясь слить воедино те мысли и чувства, которые исходили от двух его «ликов» («грешного человека» и «пророка»). В результате слабели столь важные для него идеи средневековоагиографического оптимизма, не допускавшие возможности трагической ситуации для «истинного» подвижника (заслуги которого всегда вознаграждались в загробной «вечной» жизни). Еще более ослабевали сковывавшие автора литературно-структурные каноны. В эпизодах с Марковной продолжают ощущаться агиографические признаки замкнуто-трехчастной структуры (назревание конфликта, кульминация, морализующая развязка). Но условный схематизм был побежден здесь реальной конкретностью, религиозная тема получила лирическое освещение, а церковная символика не понадобилась совсем. Эти эпизоды — шаг Аввакума из древней литературы в новую.

Схематизм «двуплановой» структуры повествования начинает преодолеваться автором и прежде всего в области собственной психологической характеристики. Двойственное отношение автора к изображаемым (большей частью — бытовым) ситуациям приобретает новое значение. Возможность совмещения трагического с комическим порождает литературное событие: далеко опережая свое время, в «Житии» начинает звучать «смех сквозь слезы», как то своеобразное отношение автора к изображаемому, которое много позже (в XIX в.) стало характерным для русской классической литературы. Сам автор замечает и фиксирует двойственность своей эмоциональной оценки окружавшей его печальной действительности. «И плачю, и радуюся, благодаря бога» (162), — любит говорить Аввакум. — «И горе, и смех! — Иногда робенка (дочь автора. — *А. Р.*) прогонят... а иногда и многонько (пищи. — *А. Р.*) притащит» (152), «И смех, и горе» (168).

Начинающейся у Аввакума модификации «двуплановости» повествования способствовало то обстоятельство, что его рассказ осуществлялся в условиях двойного авторско-литературного времени. Перед читателем возникали сразу и описываемая действи-

тельность, как эпическое полотно, развертывающееся как бы в настоящем времени, и авторское отношение к этой действительности как лирически окрашенное воспоминание о пережитом. Фабула приобрела новые для древнерусской литературы признаки хронологически-двойной ориентации, сочетающей момент действия с моментом его позднейшего воссоздания и оценки [29]. Возникновение таких воспоминаний-оценок оправдывалось принятой формой искренней «исповедальной» беседы автора с Епифанием [30]. Подобная хронологическая структура рассказа начала придавать «Житию» особенности мемуаров.

Зарождение мемуарных принципов рассказа было ограничено в «Житии» специфическими условиями литературного воплощения характера героя-автора как «пророка» и «грешного человека» одновременно. На путях к такому освещению характера возникала задача объединения духовного пафоса и житейской реальности, «идей» и «быта» героя. Решение этих вопросов, по существу важнейших вопросов для русской литературы переходного периода, было интуитивно найдено автором через объединение начал «проповеди» и «исповеди».

«Исповедальные» тенденции автора способствовали насыщению повествования лирически окрашенным жизненным материалом, а «проповеднические» содействовали его отбору и осмыслению. «Исповедь» толкала автора к художественной свободе, к нарушению литературных шаблонов, к психологической мотивированности рассказа, «проповедь» же ограничивала эту свободу и укрепляла эти шаблоны. Оба эти начала, то способствуя друг другу, то взаимно противоборствуя, объединялись общей целью авторского самовыражения, понимаемого как поучение читателей примером своей подвижнической жизни. Такое сочетание противоположных тенденций аввакумовского автобиографизма повело к возникновению в «Житии» идейно и эстетически оправданного сближения «высокого» стилистического строя повествования (тема «пророка») со строем «низким» (тема «грешника»), но оно не создавало еще возможностей для «срединной» стилистической

---

[29] Д. С. Лихачев пишет: «Художественное время «Жития» Аввакума находится на пороге новой литературы» (*Д. С. Лихачев.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967, стр. 303; изд. 2. Л., 1971, стр. 331).

[30] Нами отмечалось творческое значение бесед о прошлом, имевших место между Аввакумом и Епифанием в ссылке, значение обмена между ними текстами автобиографий (см.: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, стр. 47—58). Роль «воспоминания-беседы» как литературного фактора при создании мемуаров заслуживает изучения. Это явление, более характерное для нового времени, было замечено, напр., П. П. Семеновым-Тянь-Шанским в его воспоминаниях о ссыльном Ф. М. Достоевском. «По нескольку часов в день, — пишет Семенов-Тянь-Шанский, — мы проводили в интересных разговорах и в чтении, глава за главой, его в то время еще не оконченных «Записок из Мертвого дома», дополняемых устными рассказами» («Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников», т. I. М., 1964, стр. 220; ср. воспоминания А. П. Милюкова, там же, стр. 196).

нормализации «сказа», и мемуарная тема «обыкновенного человека» здесь едва намечалась. «Житие» не превратилось в памятник мемуарной литературы, но в нем возник своеобразный художественный эффект объединения старых агиографических принципов отвлеченно-религиозной типизации образа героя с новыми принципами его реально-психологической индивидуализации. Реально-психологическая характеристика героя-автора достигла исключительной выразительности в значительной мере благодаря необыкновенному словесному мастерству Аввакума и его страстной приверженности к «природному русскому языку». Эти особенности «Жития» определили его дальнейшую литературную судьбу.

Литературная жизнь «Жития» долгое время протекала подспудно, преимущественно в старообрядческой рукописной традиции. Открытие «Жития», как это нередко случается с выдающимися памятниками древности, произошло «вовремя», т. е. тогда, когда произведение могло быть по-настоящему оценено. Во второй половине XIX в., в пору расцвета русской реалистической литературы, произошло исключительно интересное явление: «Житие» Аввакума начало свою как бы вторую литературную жизнь. Главным показателем этого факта стало постоянное живое внимание к «Житию» со стороны виднейших русских писателей-реалистов. «Житие» привлекало к себе писателей в большей степени, чем многие крупные литературные произведения не только XVII, но и XVIII века. О Симеоне Полоцком никто не вспоминал, кроме отдельных ученых-историков литературы, Аввакума же русские писатели читали с увлечением. Так, Л. Н. Толстой любил читать вслух «Житие» Аввакума в кругу семьи, делал выписки из его сочинений, считал желательным включение этого произведения в учебники[31]. Сочинения Аввакума, в особенности «Житие», высоко ценили И. С. Тургенев, Ф. М. Достоевский, И. А. Гончаров, Н. С. Лесков, В. М. Гаршин, А. М. Горький, А. Н. Толстой и другие писатели[32]. Говоря о «Слове о полку Игореве» и о «Житии» Аввакума, Д. Н. Мамин-Сибиряк заметил, что «по языку нет равных этим двум гениальным произведениям»[33]. Но в подходе к этим двум шедеврам древнерусской литературы

---

[31] См.: *Л. Н. Толстой.* Полное собрание сочинений, т. 17. М., 1936, стр. 395; т. 48, 1952, стр. 260—292; *Б. А. Маймин.* Протопоп Аввакум в творчестве Л. Н. Толстого. — ТОДРЛ, т. XIII. М.—Л., 1957, стр. 501—505.

[32] См.: *В. И. Малышев.* Русские писатели о «Житии протопопа Аввакума». — ТОДРЛ, т. VIII. М.—Л., 1951, стр. 388—391; *он же.* Неизвестные списки «Жития» Аввакума и высказывания писателей о нем. — ТОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953, стр. 404; *он же.* Писатели и ученые о «Житии» Аввакума. — ТОДРЛ, т. XIII. М.—Л., 1957, стр. 589; *И. З. Серман.* Протопоп Аввакум в творчестве Н. С. Лескова. — ТОДРЛ, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 404—407; *В. Ю. Троицкий.* Некоторые сюжеты и образы древней русской литературы у Н. Лескова. — «Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.)». М., 1971, стр. 388—397; *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, стр. 3—13.

[33] Заметка Д. Н. Мамина-Сибиряка опубликована в указанной статье В. И. Малышева (ТОДРЛ, т. IX, стр. 401).

замечалось очевидное различие: «Слово о полку Игореве» ценили и ценят как величайший памятник русского литературного средневековья (XII в.). Многие писатели и переводчики ставили перед собой задачу перевода (стихотворного или прозаического) «Слова» на современный русский язык, но едва ли этот великий памятник (именно в силу своей глубокой древности) мог бы быть рекомендован в реалистической литературе в качестве образца для овладения русской речью. В отличие от этого, язык и стиль «Жития» Аввакума восхищали писателей как нечто им родственное и живое. Первое издание «Жития» было среди книг И. С. Тургенева, которыми он пользовался, живя за рубежом. Тургенев говорил писательнице А. Луконниной: «Груб и глуп был Аввакум, порол дичь, воображая себя великим богословом, будучи невеждой, а между тем писал таким языком, что каждому писателю следует изучать его. Я часто перечитываю его книгу» [34]. Тургенев достал из книжного шкафа «Житие» Аввакума: «Вот она, — сказал он, — живая речь московская... это речь чисто русская...» Писатель стал читать вслух тот эпизод, когда Аввакум и Марковна возвращались из Сибири «к Русе», «убивающеся о лед». Весьма знаменательно, что Тургенев противопоставил язык Аввакума «книжному языку» А. С. Матвеева, одного из наиболее культурных представителей придворных кругов, на деятельности которого мы останавливались выше. «Сравните с этим языком («Жития». — *А. Р.*), — заговорил опять Иван Сергеевич, — книжный язык того же времени, ну, хоть как пишет боярин Артамон С. Матвеев, ученый человек того времени: «А» — да — «да» ... сухо, утомительно ... У Аввакума не то, он живою речью писал» [35]. Близкую оценку сочинений Аввакума дал значительно позже А. Н. Толстой, который в своем докладе на Первом съезде советских писателей говорил: «Только раз в омертвелую словесность, как буря, ворвался живой мужицкий, полнокровный голос. Это были гениальные «житие» и «послания» бунтаря, неистового протопопа Аввакума... Он говорил на «мужицком», «подлом» языке» [36]. Характерно, что те же самые оценочные определения в адрес Аввакума и других писателей раскола, которые применялись придворно-церковными писателями с тем, чтобы их унизить («простые мужики»), и которые с гордостью применял к себе сам Аввакум, стали в новейшее время высшей его похвалой как писателя.

Писателей-классиков поразили в «Житии» Аввакума не только его язык и стиль, но также огромная искренность и заразительная эмоциональность рассказа автора о себе, т. е. в первую очередь те качества памятника, которые объединялись в нем под

---

[34] См.: *А. Л[уконина]*. Мое знакомство с И. С. Тургеневым. — «Северный вестник». СПб., 1887, № 2, стр. 56.
[35] Там же, стр. 57.
[36] *Алексей Толстой*. Собрание сочинений, т. 10. М., 1961, стр. 263—264.

знаком «исповедальности». Революционных демократов (Н. Чернышевский, Н. Шелгунов)[37], а затем народовольцев (В. Фигнер)[38] привлекали духовная мощь и самоотверженность писателя-борца («человек был», «чугун»), народность его позиции («из простого неграмотного народа»), подчинение всей его жизни задачам собственной «проповеди». К синтезу этих различных представлений об Аввакуме много позже пришел А. М. Горький, который не раз писал о нем как о «бунтаре», одном из выразителей «массовых желаний»[39]. В статье «О языке» (1934) Горький писал, что «язык, а также стиль писем протопопа Аввакума и «Жития» его остается непревзойденным образцом пламенной и страстной речи бойца...»[40]

В одном из своих замечаний, говоря о национальном облике Л. Толстого, Горький указал: «Проповедовало и терзало душу художника Аввакумово начало...»[41] Для самого Толстого, как и для некоторых других писателей его времени, был характерным, если можно так выразиться, пафос «исповедальной проповеди» (поучение самораскрытием)[42]. Первоначальное выражение этих специфических для русской литературы явлений, несомненно, ощущалось писателями при чтении «Жития». Но уже с самого начала стало очевидным, что ни для писателей (в том числе людей религиозных), ни для представителей передовой общественной мысли «староверческие» идеи Аввакума, как и религиозно-поучительный смысл его сочинения в целом, не имели уже существенного значения. Отсюда возникали новые условия восприятия и оценки «Жития» как литературного произведения.

Несомненно, выдающихся писателей, а вслед за ними и многих читателей, привлекли к Аввакуму новаторские качества его творчества, но именно наличие таких качеств обусловило тот факт, что это творчество в свое время не получило дальнейшего развития: по-видимому, русская литература и русский литературный язык XVII в. не были подготовлены к продолжению писа-

---

[37] См.: *Н. Г. Чернышевский.* Полное собрание сочинений. т. VII. М., 1950, стр. 748; *В. Я. Кокосов.* К воспоминаниям о Н. Г. Чернышевском. — В кн.: «Рассказы о карийской каторге». СПб., 1907, стр. 307; *Н. В. Шелгунов.* Русские идеалы, герои, типы. — «Дело», СПб., 1868, № 6, стр. 91—92, 99; *он же.* Русские идеалы, герои, типы. II. — Шестидесятые годы. Материалы по истории литературы и общественному движению. Под редакцией Н. К. Пиксанова и С. В. Цехановицера. М.—Л., 1940, стр. 181.

[38] *Вера Фигнер.* Полное собрание сочинений, т. V. Изд. 2. М., 1932, стр. 265—266.

[39] *М. Горький.* Собрание сочинений в 30-ти томах, т. 24. М., 1953, стр. 34—35; т. 29, 1955, стр. 246.

[40] Там же, т. 27, 1953, стр. 166.

[41] Там же, т. 14, 1951, стр. 290.

[42] Справедливо отметил Б. И. Бурсов, что «исповедальность — отличительная черта и величайшее достоинство русской литературы XIX века. С наибольшей силой проявилась она у Толстого и Достоевского. Зародыш исповедальности мы находим уже у протопопа Аввакума» (*Б. Бурсов.* Указ. соч., стр. 56—57).

тельского подвига Аввакума. Они не прошли еще необходимой и неизбежной школы великих эстетических систем XVIII в. и не подошли к возможности синтезирования на новых основах тех «полярных» противоречий литературной старины, которые получили в творчестве Аввакума неожиданную и талантливейшую попытку своего объединения.

«Двуплановая» идейно-стилистическая структура «Жития» способствовала эстетической динамичности памятника, создавая возможности для изменения соотношений этих «планов», для колебаний их семантических и стилистических функций в исторически разновременном и социально различном читательском восприятии. В сознании первых читателей (XVII в.), относившихся к «Житию» как к документальному произведению о «деле божием» и о «правде», едва ли могло возникнуть впечатление разобщенности между двумя «планами» повествования как явлении литературного порядка. В их восприятии даже самые тенденциозные признаки авторской «проповеди», доминировавшей в то время над «исповедью», не нарушали цельности рассказа. Особо значительные для идей автора сообщения («чудеса», «ангелы», «бесы») казались читателям-единоверцам не менее реальными (для жизни «пророка»), чем обычные бытовые обстоятельства (для жизни «грешника»). Вымысел художественный подчинялся еще вымыслу религиозному.

В новое время и в иной среде подобное синтетическое религиозно-документальное восприятие памятника распалось. Значение каждого из двух его «планов» резко изменилось, причем создались объективные возможности для выявления (и даже преобладания) ранее малозаметных художественных качеств произведения.

Раньше «проповеднические» тенденции «Жития», опиравшиеся на книжную традицию и привычный читательский опыт, представлялись мерилом высокой «литературности» произведения. Теперь же таким мерилом начали казаться необычные для древности, но ставшие особенно привлекательными, литературно-«исповедальные» устремления автора.

В практически двуязычной (русско-церковнославянской) среде многих первых читателей, как и в сознании автора, сочетание языка «писания» и языка «быта» было явлением органичным, а церковно-литературная символика «Жития» казалась привычной и прозрачной. Если автор начинал говорить евангельскими словами Иисуса Христа, враг его вывода Пашков — покаянными словами Иуды, а мучитель пустозерских узников подполковник Елагин вместо собственного имени назывался «Пилатом»[43], то очевидность такой «типизации» была для современников несомненной. Для читателей нового времени (не преследующих задач специального изучения памятника) содержание этой символики

---

[43] См.: *А. Н. Робинсон.* Жизнеописания Аввакума и Епифания, стр. 157, 168, 169, 175, 254, 280, 285, 293.

тускнело, цитатная форма библейских сентенций постепенно переставала узнаваться. Церковнославянский план произведения стал приобретать новую эстетическую функцию как необходимый для повествования колорит «древности». Религиозно-символические мотивировки и тематические связи повествования, казавшиеся в древности вполне достоверными, утрачивали свое былое будто бы «реальное» значение и начинали восприниматься как литературная условность, как художественный прием. В таком свете, например, выступила отмеченная выше попытка Аввакума совместить житейское «плавание» на символическом «корабле» и на сибирских «дощениках».

С другой стороны, народная речь XVII в., мастерски использованная Аввакумом и сравнительно мало изменившаяся, оказалась в новых литературных условиях не только понятной, но и очень привлекательной. С исчезновением у читателей русско-церковнославянского двуязычия авторское «просторечие» стало казаться еще более живым. Оно вступило в столкновение с теперь уже архаическим «высоким» стилем, обрело художественное значение как основа авторского «сказа».

Стремление автора к агиографическому оформлению автобиографии представлялось для его времени единственно возможным: «Житие» автора-«пророка» должно было быть похожим на жития вообще. Исключительность авторской судьбы, вызывавшей, безусловно, захватывающий интерес у современников, осознавалась ими (и самим автором) отнюдь не как случайное, индивидуально-своеобразное сцепление обстоятельств в жизни человека, а как предопределенная самим «небом» закономерность жития подвижника. Но с падением таких средневеково-традиционных убеждений и связанных с ними эстетических требований удивительные обстоятельства жизни автора перестали выглядеть иллюстрацией к «пророческой» теме жизнеописания и сами стали его темой. И напротив, «проповеднически»-агиографическая тенденция автора получила лишь иллюстративно-орнаментальное значение по отношению к его реальной биографии. При этих изменениях «внутренняя тема» произведения (борьба за «дело божие» с «дьяволом» и «никонианами») сохранила свое значение главным образом благодаря наметившимся при ее литературной реализации сюжетно-психологическим мотивировкам рассказа. Идейно-композиционная роль эпизода стала меняться потому, что яркий биографический случай, положенный в основу каждого схематически построенного эпизода, перестал служить подобранным свидетельством к осмыслявшим его сентенциям Священного писания и стал самодовлеющей жизненной сценой. В результате весь бытовой фон повествования, как это было и с бытовой речью автора, выступил в читательском восприятии на авансцену «Жития».

Если считать, что «единицей» изображения быта у Аввакума была точно обозначенная и характерная реалия, то и ее функция в художественной структуре рассказа со временем изменилась.

Тщательный подбор таких реалий укреплял правдивость авторской «проповеди», документировал и конкретизировал повествование, даже если речь шла о событиях воображаемых: например, «бес же скорчил в кольцо брата (брата автора. — *А. Р.*) и . . . сел на окошко... Аз же покропил водою окошко; и бес сошел в жерновный угол... Аз же и там покропил... бес же оттоля пошел на печь» (173). Интерес автора к показу таких подробностей в их почти физической ощутимости порождал условия для возникновения своеобразной картинности рассказа. Роль реалий была важной в переходе от отвлеченной канонической «типизации» повествования о подвижнике к достоверной «индивидуализации» автобиографического рассказа о человеке[44]. С ослаблением «проповеднического» значения памятника свидетельская функция ряда насыщающих его реалий стала уступать место их эстетической функции в качестве средства для живописного показа обстановки действия. Реалия превращалась в художественную деталь. С ростом «исповедально»-биографического значения памятника запечатленные в нем детали быта, пейзажа, человеческих взаимоотношений и переживаний приобрели первостепенный литературный интерес. В этом процессе структурного изменения функций «реалии»-«детали» все те подробности, которые были связаны с показом воображаемых (но казавшихся автору существующими) явлений потустороннего мира («ангелов» и «бесов») в известной мере стали получать условно-эстетический характер.

Впечатление глубокой веры автора во все им изображаемое не исчезло, но творческое начало в его вымысле проступило отчетливее. В таком же направлении стали осмысляться и другие символические подробности: по-евангельски описанные сцены из жизни автора, его цитатно-нравоучительные диалоги с женой, образно-символические картины сибирской природы и др. Ввиду этого общее соотношение спиритуалистической и психологической функций аввакумовской символики, при первоначальном доминировании первой из них, стало меняться в пользу последней.

В автобиографическом творчестве Аввакума преобразовалась идейно-литературная роль характерных для агиографии постоянных молитвословий героя. Молитвы автора стали предметом литературного воспроизведения не столько в порядке описания повседневного религиозного обихода подвижника, сколько в плане изображения кульминационных моментов в критических обстоятельствах его жизни. Они начали превращаться во внутренние монологи, служащие средством волеизъявления личности и в то же время остающиеся, как казалось автору, средством для бла-

---

[44] См.: *А. Н. Робинсон.* Исповедь-проповедь (о художественности «Жития» Аввакума). — «Историко-филологические исследования. Сборник статей к 75-летию академика Н. И. Конрада». М., 1967, стр. 385—370; *А. С. Демин.* Реально-бытовые детали в Житии протопопа Аввакума. (К вопросу о художественной детали). — «Русская литература на рубеже двух эпох (XVII—начало XVIII в.)», стр. 230—246.

готворного «влияния» на его судьбу. С угасанием религиозного восприятия памятника, символико-религиозный смысл таких молитв-монологов стал ощущаться все менее, они все прочнее начали входить в сферу изображаемого быта, становясь на службу литературно-психологического показа переживаний героя.

Итак, сквозь прежний, созданный автором, традиционно-условный образ героя-подвижника как личности будто бы ничтожной, но послужившей вместилищем божественного промысла, начинает все отчетливее проступать автором же созданный реальный образ личности выдающейся, героя-человека с его самобытным характером. Жизнеутверждающая авторская «исповедь» окончательно торжествует над умирающей «проповедью». Исчезновение некогда сиявшего вокруг «Жития» ореола «святости» ведет к проявлению до времени как бы засвеченных этим ореолом достоинств художественных.

«Житие» Аввакума не могло возникнуть как реалистическое произведение и не могло бы стать таковым в его позднейшем восприятии, так как свойственные ему принципы «типизации» действительности (авторской судьбы и личности), основанные на тенденциях религиозно-публицистической аввакумовской «проповеди», тяготели еще к средневековой эстетике символического историзма. Но принципы «индивидуализации» в «Житии», основанные на тенденциях живой авторской «исповеди», тяготели уже в литературной перспективе к реалистической эстетике. Можно думать, что для формирующейся демократической русской литературы XVII в. по общему типу творчества Аввакум был по-дантовски последним писателем средневековья и первым писателем нового времени.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ААЭ — «Акты, собранные Археографической экспедицией».

АИ — «Акты исторические».

ГБЛ — Государственная библиотека СССР им. В. И. Ленина (Москва).

ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва)

ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Ленинград).

ДРВ — «Древняя российская вивлиофика».

ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения».

ИАН СССР — «Известия Академии наук СССР».

ИОРЯС — «Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук».

ЛЗАК — «Летопись занятий Археографической комиссии».

ОЛДП — «Общество любителей древней письменности».

ПДП — «Памятники древней письменности».

ПДПИ — «Памятники древней письменности и искусства».

ПДС — «Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными».

РИБ — «Русская историческая библиотека».

ТОДРЛ — «Труды Отдела древнерусской литературы. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Академии наук СССР».

ЧОИДР — «Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете».

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

Абеляр Пьер 369
Аввакум, писатель *
Августин Блаженный 369
Агасфер см. Артаксеркс
Адам Черниговский 368
Авраам, библ. 248, 252, 263—265, 271—273
Авраамий, писатель 20, 43, 142, 194, 197, 201, 217, 218, 285, 288, 298, 299, 304, 305, 308, 336, 337, 350, 373
Аврех А. Я. 57
Адам, библ. 123
Адрианова-Перетц В. П. 20, 96, 173, 247
Александр I 131, 138, 144, 150
Александра Григорьевна 218
Алексеев М. П. 45, 191
Алексей Алексеевич, царевич 42, 49, 52, 68, 100, 142, 162
Алексей Михайлович, царь *
Алексей Петрович, царевич 170
Алексей Человек Божий 121
Альварес Э. 41
Альштед Иоганн Генрих 102
Аман, лит. 122, 146, 152, 157, 164, 165, 171, 172, 175, 179
Амвросий 345
Анастасия Марковна, жена Аввакума 227, 380—382, 385
Ангелов Б.-Ст. 286
Андьял А. 8
Анкудинова Л. Е. 194, 195
Анна, библ. 281
Анна Иоанновна, императрица 141, 143, 144, 146, 155
Апраксин 272
Аристотель 333
Арсений Грек 48, 204
Арсений Суханов 48, 204
Артаксеркс, библ., лит. 75, 101, 113—115, 119, 121—123, 128, 132, 135—138, 140, 142, 143, 145, 146, 148—150, 152, 153, 155—158, 160, 162—164, 166—181
Артемий, старец 323
Архангельский А. С. 246, 314, 335
Астинь, библ., лит. 140, 146, 152, 153, 163, 165, 178, 179
Афанасий, архиепископ 194
Афанасий, писатель 203
Афанасий, сын Аввакума 227
Афанасий Филиппович, писатель 367
Афанасий Холмогорский 223, 224, 226, 227, 229, 230—234, 294
Ахиор, лит. 165, 171, 172

Бабкин Д. С. 325, 344
Багатан, лит. 169
Бакушинский А. В. 296
Барсков Я. Л. 44, 142, 197, 209, 228, 285, 363, 373
Барсов Е. В. 55, 202, 207, 304
Барсуков Н. А. 201
Барятинский, князь 272
Батарова Л. Н. 131
Башмаков Д. М., дьяк 33, 37—39, 265
Баязет, лит. 123
Безсонов П. 267
Белокуров С. 48, 204
Берков П. Н. 8, 9, 351
Бернар Иван 118
Благой Д. Д. 29
Блюментрост Лаврентий 112, 134, 135, 173
Богданович Л. 207
Богоявленский С. К. 117, 127

* В указателе приняты сокращения: библ. — библейский персонаж; лит. — литературный персонаж; после имен «Аввакум», «Алексей Михайлович», «Симеон Полоцкий» страницы не указаны ввиду многократного их упоминания.

Борис Годунов 66, 80, 162, 175, 176
Бороздин А. К. 17, 45, 279, 281, 363
Браге Пер 66
Браиловский С. Н. 17, 225, 243, 345
Брикнер А. 89, 115
Бртань Р. 9
Бруно Джордано 182
Брюс Я. В. 81
Буганов В. И. 37
Будовниц И. У. 158
Бурсов Б. 371, 387
Буслаев Ф. И. 293, 304
Бутурлин 272
Бухнер Август 114

Вагав, лит. 180
Ванини Д.-Ч. 182
Варац, библ. 376
Варенцов В. 267
Васенко П. 219
Василий, византийский император 77
Василий, молдавский господарь 121
Василий Великий 49, 345
Василий Острожский 314
Василиса Мелентьева, лит. 183
Везалий А. 45
Верюжский В. 203
Вещилов К. 307
Виванти Коррадо 57
Викулин Даниил 286
Вильгельм II, император 183—185
Виноградов В. В. 18, 97, 191, 244, 266, 267, 320, 341, 361, 363, 364, 371, 377, 379
Виппер Ю. Б. 160
Владимир I (Святославич) 137
Владислав IV, польский король 108, 129, 147
Воздвиженский Т. 289
Войт Валтен 121
Волков М. Я. 57
Вольтер 124, 130, 138
Вомперский В. П. 351
Вондел Йост ван ден 187
Восленский И. 166
Востоков А. Х. 346
Высоцкий Н. Г. 227
Вяземский П. П. 110

Гаваф, библ. 166
Газенкурх Тимофей 116
Гамербек Григорий 116
Гамильтон, жена А. С. Матвеева 116
Гаршин В. М. 384
Гегай, лит. 101, 150, 152
Гедеонов С. А. 183
Геньк-Березовская З. 9
Герасим Болдинский 369
Герасим Фирсов, писатель 204
Гернгросс В. 131
Гиббенет Н. 305
Годфрид 116
Голенищев-Кутузов И. Н. 9, 110, 160, 166, 316
Голиаф, библ. 117, 123
Головкин Г. И., канцлер 111
Голубев С. Т. 32, 43, 46, 335
Голышенко В. С. 246
Гончаров И. А. 384
Горький М. 46, 201, 380, 384, 387
Госенс Фридрих 119
Грабак Й. 9
Грабарь И. Э. 18, 296
Грассгоф Х. 9
Гребенюк В. П. 18
Грегори И.-Г. 15, 18, 101, 112—115, 118, 121—123, 127, 134, 147, 152, 159, 172, 179, 184, 192
Греков Б. Д. 250
Григорий Назианзин 250
Гримм Симон 113
Гудзий Н. К. 9, 17, 39, 210, 281, 296, 314, 358, 371, 380
Гурлянд И. Я. 39, 42
Гусев В. Е. 17, 297, 363, 372

Давид, библ. 117, 123, 174, 346
Давидович А. М. 57
Даль В. 102
Дальфон, лит. 152
Даниил, библ. 133
Данилова И. Е. 288, 296
Данилова М. Г. 358
Данте 366, 367
Двойченко-Маркова Е. М. 133
Девора, библ. 376
Демин А. С. 18, 389
Демкова Н. С. (Сарафанова Н. С.) 18, 29, 30, 71, 218, 237, 265, 281, 286, 325, 336, 355, 363, 372
Демьянов В. Г. 246
Денисов Андрей 286, 304, 325
Денисов Семен 212—214, 301, 303, 304
Державин Г. Р. 62, 136, 137, 141, 143, 145, 146, 154, 176, 177
Державина О. А. 9, 12, 18, 158
Дилецкий Н. 192
Диоген 82
Дионисий, художник 302, 308
Дмитриев Ю. Н. 19, 287, 288, 291—293, 296
Дмитрий Ростовский 202, 227, 228, 232, 286, 287, 295
Дмитрий Самозванец 66, 146, 175
Досифей, игумен 204
Достоевский Ф. М. 383, 384, 387
Дробленкова Н. Ф. 98
Дружинин В. Г. 42, 201, 286, 363

Дружинин Н. М. 64
Дубровина В. Ф. 246
Дурново Н. Н. 241
Душечкина Е. В. 363
Дюма А. 183

Ева, библ. 123, 225
Евфимий, писатель 49, 192, 282, 298, 299
Евфросин, писатель 202
Екатерина, польская королева 129
Екатерина II 62, 81, 136, 141, 143, 145, 146, 154, 173, 176, 177, 199
Елагин Иван 176, 177, 215, 386
Елеазар Анзерский, писатель 204, 368, 369
Елеонская А. С. 17, 271
Елизавета Петровна, императрица 143
Елизаров П. К. 45
Емельян Васильев 202
Еммануил 297
Епифаний, писатель 8, 17, 18, 20, 30, 41, 42, 80, 196, 197, 199, 203, 204, 215, 224, 228, 234, 254, 283, 295, 298, 299, 316, 318, 324, 325, 349, 354—357, 360, 368, 369, 371—373, 377, 379—381, 383, 384, 386
Епифаний Славинецкий 13, 40, 41, 45, 47, 48, 192, 235, 250, 315, 326, 338
Еремин И. П. 7—12, 17, 18, 36, 64, 98, 100, 118, 139, 141, 147, 149, 150, 175, 257, 264, 319, 320, 339, 361
Ерман Л. К. 20
Есипов Г. 212
Есфирь, библ., лит. 75, 101, 113—115, 118, 122, 132, 137, 140, 145, 148, 150, 152, 153, 155, 156—158, 163, 171, 178—180, 376
Ефрем Сирин 318, 326

Жирмунский В. М. 18, 34
Жуков Д. 17

Забелин И. Е. 52, 101, 121
Завитневич В. З. 322, 328
Заволоко И. Н. 286, 355
Загайко П. К. 313
Захарий Копыстенский, писатель 314, 322, 332, 333, 339, 350
Звегинцев Е. 127
Зелич Герасим, писатель 369
Зернова А. С. 250
Зефар, лит. 150, 172
Зимин А. А. 69, 87, 247, 278
Зосима Соловецкий 204, 205, 211, 213, 214
Зудерман Г. 183

Иафет, библ. 349, 350
Ивакин И. 140
Иван, сын Аввакума 209
Иван Вишенский, писатель 313, 314, 316, 319—327, 329—337, 339, 340, 343, 346, 348, 350—353, 361
Иван (Григорий) Неронов 208, 216, 222, 238, 254—256, 368
Иван Пересветов см. Пересветов Иван
Иван III Васильевич 66, 94
Иван IV Васильевич Грозный 34, 66, 67, 69, 71, 72, 78, 80, 81, 88, 184, 204, 278, 310
Иванов Алмаз, думный дьяк 128
Ивановский Александр 203
Игнатий, митрополит 84, 202, 206, 207, 215, 222, 230—232, 294, 299, 302, 303, 373
Игнатий Иевлевич 32—36, 368
Иезекииль, библ. 216
Иеремия, библ. 82, 216
Иероним 345
Иларион, писатель 204
Иларион Рязанский, митрополит 215, 225, 279, 282, 286
Илек Б. 18, 363
Иловайский Д. И. 200
Индова Е. И. 200
Иннокентий Гизель 250
Иоаким, патриарх 77, 147, 194, 196, 199, 212, 213, 215, 222—225, 229, 231—234, 284, 300, 373
Иоанн Алексеевич, царь 231—236
Иоанн Златоуст 78, 89, 109, 127, 188, 228, 248, 250—252, 254, 265, 301, 316, 322, 332, 339, 346, 350
Иоанн Предтеча 282, 288
Иоаннов Андрей 207
Иоасаф, патриарх 42, 197, 233, 234, 238, 239, 245, 294, 327
Иона 297
Иосиф, библ. 300
Иосиф, библ., лит. 119
Иосиф, митрополит 215
Иосиф, патриарх 105
Иосиф Владимиров 15, 192, 285, 288—295, 297, 302—305, 308
Иосиф Волоцкий 318
Иоффе И. И. 302
Ипатий Потей 323, 326
Иринарх 204, 209
Ирод, библ., лит. 166, 288, 289
Исаевич Я. Д. 314
Истомин Карион 8, 17, 192, 194, 225, 243—245, 290
Иуда, библ. 386
Иудифь, библ., лит. 108, 157, 180, 376

Казакова Н. А. 247
Каиафа, библ. 281
Калист Константинопольский 335
Каллаш В. В. 296
Калужняцкий Э. И. 318
Кальдерон де ла Барка 189
Карела, лит. 146
Камвизес, лит. 87
Кантемир А. Д. 77
Капитон 207, 299, 302 303
Каптерев Н. Ф. 235, 255, 314
Карион Истомин см. Истомин Карион
Карл, епископ Варшавский 129
Карлейль, граф 108, 126, 141—143
Карсавин Л. П. 97
Кафенгауз Б. Б. 57, 200
Каченовский М. 344
Кашкин Н. Н. 42
Кизеветтер А. А. 126
Кирилл, друг Епифания 325
Кирилл Иерусалимский 317
Кирилл (Константин) 347, 349, 351, 352
Кириллов И. А. 46, 325, 326
Киселев Н. П. 49, 290
Кланицаи Т. 102, 103, 110, 160
Клибанов А. И. 247, 363, 372
Ключевский В. О. 97
Княжнин Я. Б. 166, 190
Кожинов В. В. 10, 363, 372
Козловский И. П. 17, 33, 38, 48
Козьма Третий, герцог 40, 44, 45, 49, 69, 81, 105, 112, 155
Кокосов В. Я. 387
Кокрон Ф. 112, 135
Колле 125
Коллинс Самуил 37, 39, 40, 43
Комарович В. Л. 296
Компан Е. С. 68
Кондаков Н. П. 131
Конрад Н. И. 18, 389
Константин, болгарский епископ 252
Копанев А. И. 20
Корнель Пьер 124, 190
Коршунов А. Ф. 32
Косточкин В. В. 296
Котошихин Г. К. 38—40, 71—74, 84, 105, 106
Крез, лит. 163
Крекшин П. К. 224
Кржижановский И. 12
Крюкова А. М. 214
Крюкова Устинья 214
Ксения Ивановна 218
Кудрявцев И. М. 18, 46, 113, 134, 166
Кузьмина В. Д. 9
Кунраад ван-Кленк 39, 77, 154, 206
Кунст И. 190
Курбский А. М. 66, 69, 78, 310, 317

Лазарев В. Н. 296
Лазарь, библ. 248—253, 257, 258, 260, 261, 263, 266—276
Лазарь, писатель 20, 30, 42, 74, 194, 196, 197, 199, 203, 206, 215, 218, 222, 232, 234, 235, 283, 338, 354
Лазарь Баранович 42, 52
Лазарь Муромский 369
Лакиер А. 58
Ларин Б. А. 338
Лев Философ 77
Ленин В. И. 5, 7, 18, 38, 46, 57—59, 64, 67, 68, 130, 170, 206
Леонтий, писатель 321, 327
Леонтьев И. М. 203
Леопольд I, император 134
Лесков Н. С. 384
Липатов А. В. 12
Лир, лит. 161
Лихачев В. Б. 105, 108, 112, 128, 129, 139, 147, 151, 154
Лихачев Д. С. 8—10, 18, 69, 80, 96, 98, 126, 137, 160, 247, 296, 297, 312, 363, 365, 371, 383
Лобановы Г. и И., князья 272
Логин, протопоп 288, 289
Ломоносов М. В. 36, 143, 144, 146, 150, 155, 156, 344, 351
Лопарев Хр. 202, 361
Лопатинский Феофилакт 300
Лопе де Вега 189
Лопухин, князь 272
Лотман Ю. 9
Лудольф Г.-В. 338, 346, 350
Лука, апостол 248, 251, 285
Лукина Г. Н. 284
Луконина А. 385
Лурье Я. С. 69, 247, 372
Львов-Ярославский А. М. 108
Любавский М. К. 304
Людовик XIV 36, 39, 58, 128, 141

Мазон А. 18, 112, 122, 135, 179
Майерберг Августин 37, 39, 43, 50, 51, 139, 140, 145, 168
Майков Л. Н. 17, 70, 81, 144, 154, 155, 167, 241, 290
Маймин Б. А. 384
Макагоненко Г. П. 10
Макарий, митрополит 237
Макарий, чудотворец 219
Макарий Антиохийский 106, 125, 286, 294, 305
Максим Грек 316
Максим, сын дьякона Федора 215, 226
Максимилиан, лит. 79, 270

Малышев В. И. 93, 281, 286, 292, 363, 384
Малюта Скуратов см. Скуратов Малюта
Мамин-Сибиряк Д. Н. 384
Манасия, библ. 90
Мардохей, библ., лит. 101, 132, 152, 153, 157, 163, 166, 167, 176, 376
Мариво 124
Марино Д. 166, 182
Мария Ильинична, царица 43, 343
Мария Магдалина, библ. 288, 289
Марков А. В. 213, 214
Маркс К. 7, 58—60, 62, 63, 66—68, 80, 137, 169, 198, 229, 246, 262
Марсена, лит. 168
Мартирий Зеленецкий 369
Матвеев А. А. 55
Матвеев А. С. 33, 38, 39, 115—117, 119, 120, 131, 133, 148, 159, 165, 169, 182, 265, 385
Матвей, валашский господарь 121
Матвей Башкин 247
Матхаузерова С. 9, 10
Махновец Л. 320
Мегуман, лит. 152
Медведев Сильвестр 8, 16, 17, 41, 55, 192, 194, 227, 230, 232, 241, 242, 245, 345
Мелетий, патриарх 326
Мелетий Смотрицкий 342
Мемухан, лит. 128, 138, 152
Мерес, лит. 171
Мефодий 347, 349
Мещеринов И. А. 207, 208, 211—213
Милославский И. Д. 119
Мильтон 191
Милюков А. П. 383
Минька, черемисин 29
Митридат, лит. 125
Михаил Федорович, царь 38, 71
Михайлов А. Д. 124, 125
Михайловский Б. В. 19, 296
Мишианик Я. 9
Мнева Н. Е. 288, 296
Модзалевский Б. Л. 42
Модржеевский Андрей 133
Моисеева Г. Н. 247
Моисей, библ. 225
Мокульский С. С. 124, 125
Мольер Ж.-Б. 124, 128, 190
Мор Томас 182
Морозов А. А. 8, 9
Морозов Б. И. 33
Морозов П. О. 18, 114, 118, 119
Морозова Ф. П. 71, 197, 210, 270, 282—284, 358, 368
Морштын Я.-А. 13, 190
Мосох, библ. 349, 350
Мурер Жозеф 121
Муркос Г. 106, 305

Наборовский Д. 13
Навусар, лит. 143
Навуходоносор, библ., лит. 102, 121, 133, 136, 138, 140, 143, 144, 151, 157, 161, 171, 172, 176
Наогеоргус Томас 121
Наполеон 150
Нартов А. К. 70, 81, 144, 154, 155, 167
Наталья Кирилловна, царица 130, 131
Нафанаил, игумен 318, 336, 337, 350
Неофит 300
Нефедов В. Г. 246
Никанор, архимандрит 207, 208, 209, 211
Никита Добрынин-Пустосвят 21, 194, 222, 224, 231—235, 284
Никитин Иван 203
Никифор 234
Никольский А. 290
Никольский В. К. 379
Никольский Н. В. 9
Никольский Н. М. 195, 200, 201
Никон, патриарх 6, 17, 29, 30, 35, 36, 40, 43, 48, 49, 56, 72, 92, 106, 126 127, 157, 200, 204, 216, 218, 233, 235, 238, 239, 254—256, 264, 279, 281, 286, 288, 294, 301, 304—306, 313, 314, 317—319, 327, 334, 338, 350, 375, 379
Нимчук В. В. 336
Ной, библ. 349
Нотович О. К. 183

Обрадович Дмитрий 369
Овчинникова Е. С. 19, 285, 288, 304
Одоевский Н. И. 67
Олеарий Адам 37, 38, 50, 138
Олоферн, библ., лит. 102, 108, 140, 151, 157, 165, 180
Онуфрий 214
Ордин-Нащокин А. Л. 165, 368
Орлов А. С. 97
Орлов О. В. 17
Орфей, лит. 114
Осипов Максим 220
Остерман А. И. 81
Островский А. Н. 183, 184
Острожский К.-В., князь 317

Павел, апостол 92, 229, 237, 280, 323, 324, 326, 373, 375
Павел, митрополит 219, 225, 279
Павел I 169, 170
Павел Алеппский 106, 107, 121, 126, 127, 305

Павел Крутицкий, митрополит 215, 286
Павленко Н. И. 57
Павлович Партений 369
Павлова-Сильванская М. П. 57
Паисий Александрийский 286, 294
Паисий Лигарид 348
Паисий Хилендарский 89, 336, 337, 365
Памва Берында 334, 336, 347
Панченко А. М. 10, 17, 18
Паск Ян 367
Паскаль П. 363
Патрикеев Вассиан 247
Пашков А. Ф. 44, 228, 229, 259, 266, 267, 378, 386
Пекарский П. П. 190, 295
Пересветов Иван 69, 87, 247, 278
Перетц В. Н. 317, 336
Пестриков Илья, архимандрит 203, 204
Петр, апостол 229, 238, 322, 359
Петр, митрополит 239
Петр, чудотворец 239
Петр I 5, 15, 41, 45, 49, 57, 63, 64, 67, 70, 77, 81, 105, 110, 111, 115—117, 120, 121, 130, 144—147, 154, 155, 159, 167, 170, 173, 175, 184, 190, 231, 236
Петр Могила 313, 314, 334
Петр III 170
Пиксанов Н. К. 387
Пилат, библ., лит. 386
Пинский Л. Е. 110
Пинчук С. П. 320
Пискатор Н.-И. 297, 298, 300
Питирим, епископ 224, 231, 232
Питирим, патриарх 233
Платон, митрополит 200
Платон, философ 89, 333
Плеханов Г. В. 195
Плешкович Иван 288—293, 297, 302, 305, 308
Плющ П. П. 330
Подобедова О. И. 296
Покотилова О. 36
Покровский С. А. 57
Полоцкий Симеон см. Симеон Полоцкий
Поляк А. А. 124
Поляк Н. А. 124
Пономарев А. И. 246, 248, 268
Понтан Якоб 188
Попов А. 219, 349
Попов В. 256
Поршнев Б. Ф. 57
Потемкин П. И. 190
Потемкин Спиридон см. Спиридон Потемкин
Потоцкий В. 13
Прашкович Н. И. 32, 35, 36, 51, 140
Преображенский А. А. 200
Прозоровский А. А. 17, 55, 227, 242
Протопопов Вл. 192
Прянишников Г. М. 218
Пузиков В. М. 18, 32, 64, 88, 290
Пуришев Б. И. 19, 296
Пушкарев Л. 17
Пушкин А. С. 61, 62, 66, 69, 70, 91, 138, 144, 146, 150, 164, 169, 175—177, 182
Пфайльшмидт Андреас 121
Пфеффер Маркус 121

Рагоза М., митрополит 36, 327
Радищев А. Н. 65, 81, 91, 145, 150, 154, 156
Радойч Л. 363
Разин С. Т. 5, 27, 40, 56, 195, 201, 206, 207, 215, 216, 218—221
Раич Иоанн 342
Расин Ж. 121, 190
Рафаэль 146
Регама, лит. 151
Рей Н. 367
Рейтенфельс Яков 40, 44, 45, 49, 69, 81, 103, 112—116, 120, 124, 125, 129—131, 140, 143, 159, 168, 185
Ржига Н. 219
Рингубер Лаврентий 89, 112, 114, 115, 118, 122, 125, 127, 134, 135, 152, 184, 185
Родосский А. 252
Розенбург Иоганн 112
Розов Н. Н. 204
Романов Савва 199, 224, 284
Ромодановская Е. К. 18
Ртищев Ф. М. 30, 32, 33, 37—39, 41, 42, 45—48, 50, 325, 368, 380
Руберт Я. 116
Рублев Андрей 293, 302, 308
Румянцева В. С. 363
Руссо Ж.-Б. 110
Руссо Ж.-Ж. 369

Савал, лит. 151
Савва Грудцын, лит. 20, 80, 181
Савватий, справщик книг 199
Савватий Соловецкий 204, 205, 211, 213, 214
Савина М. Г. 183—185
Савская царица, библ. 89
Сакс Ганс 121
Салтыков 272
Салтыков П. М. 38
Салтыков Сергий 208
Сапега П., гетман 32
Сапожников Д. И. 244
Сафар, лит. 152
Сахаров А. Н. 57

Сахаров И. 55, 224, 231, 232, 288
Сачевец-Федорович Е. П. 298
Свиньин П. П. 131
Свистунов Петр 190
Святослав, князь 246
Семенов-Тянь-Шанский П. П. 383
Сервантес 366
Сергий, ученик Аввакума 224, 285, 286, 373
Серман И. З. 344, 384
Сидорова Ю. Н. 17
Сильвестр Медведев см. Медведев Сильвестр
Симеон 218
Симеон Полоцкий *
Симон, еретик Будный 323
Сиповский В. В. 36
Скарга Петр, писатель 313, 320, 322, 326, 328—330, 338, 350
Скуратов Малюта 88
Смирнов Н. А. 53, 68
Смирнов П. С. 199, 207, 244, 262
Снегирев В. 116, 127
Собакин Кирсан 104
Соболевский А. И. 73, 99, 137
Созий, лит. 190
Соловьев С. М. 108, 115, 129, 147
Соломон, библ. 160
Солон 163
Софроний Врачанский 286, 369
Софья Алексеевна 203
Софья Палеолог 94
Спафарий Милеску Николай 133
Сперанский М. 267
Спиридон Потемкин 20, 21, 234, 318
Срезневский И. И. 99, 102, 248
Стаден Николай фон 117
Станкевич А. 40, 45, 69
Старостина Т. В. 116
Стельмашенко М. А. 320
Стефан Вонифатьев 28, 29, 254, 255, 313
Стефан Зизаний 317, 318
Стратеман Вильгельм 110, 111
Стрешнев Р. М. 45
Субботин Н. И. 40, 86, 147, 197, 254, 286, 336, 373
Суворин А. С. 183
Сумароков А. П. 144, 190, 191, 344
Сыромятников Б. И. 64
Сырцов И. Я. 201, 204

Тамерлан 123
Таннер Бернгардт 140
Татарский И. 17, 31, 49, 54, 164, 348
Тахо-Годи А. А. 110
Твардовский С. 13
Творогов О. В. 98
Тезауро Э. 110
Тереза Испанская 367
Терес, лит. 169
Терехов С. Ф. 17
Титов А. 219
Тихон, архимандрит 219
Тихонов Ю. А. 200
Тихонравов Н. С. 213, 363, 372
Толстой А. Н. 183, 201, 380, 384, 385
Толстой Л. Н. 369, 384, 387
Толстой Н. И. 321, 322, 328—330, 338, 347
Тредиаковский В. К. 77, 344
Треймер К. 9
Троицкий В. Ю. 384
Троицкий С. М. 57
Трубецкой Е. Н. 296
Трухменский Афанасий 290
Тургенев И. С. 380, 384, 385

Уваров К. А. 66
Уланов В. 296
Урусова Е. П. 210, 227, 358
Успенский А. И. 19
Успенский Б. А. 329, 352
Успенский В. И. 18, 288, 296, 298, 299
Ушаков Симон 15, 192, 288, 289, 290, 292, 302, 308

Фарр, библ. 166
Фарсис, лит. 171
Федор, писатель 20, 30, 42, 194, 196, 199, 203, 209, 211—216, 222, 224—226, 234, 280, 283, 318
Федор, юродивый 44, 209
Федор Алексеевич, царь 39, 52, 53, 55, 67, 77, 79, 85, 86, 88, 89, 105, 143, 153—156, 162, 182, 196—198, 206, 233, 240, 241
Федоров В. И. 17
Феодосий Косой 247
Феоктист 197, 208, 234
Феофан Прокопович 13, 49, 87, 141, 143, 146, 155
Феофилакт Болгарский 250
Фердинанд, герцог 108, 112, 129, 139, 147, 151, 154
Фигнер В. 387
Филарет, митрополит 199
Филимонов Г. 282
Филипп, митрополит 69, 88, 204, 205
Филипп, юродивый 44
Филофей Утчицкий 32
Фомин Иван, дьяк 105, 147
Фонвизин Д. И. 38
Форстен Г. В. 66
Франко И. 319, 320
Фридрих II Гогенштауфен 99
Фрол Скобеев 20, 247
Фуфнай, лит. 151
Фюрст О. 190

Харлампович К. В. 219, 256, 313, 314
Хворостинин И. А. 368
Хижняк З. И. 312
Хильдебрандт Г. 363
Хитрово Б. М. 37
Хованский И. А., князь 224, 263, 272
Хованский И. И., князь 263
Хомяков П. С. 103, 104
Христофор Филалет, писатель 314
Хрущов, лит. 148
Хурелич Лаврентий 73, 134, 137

Цветаев Д. В. 112, 118, 119
Цезарь, лит. 125
Цезарь Бароний 111
Цехановицер С. В. 387

Черепнин Л. В. 57
Черников Н. 286
Чернышевский Н. 387
Чижевский Д. 9
Чистозвонов А. Н. 57
Чистякова Е. В. 215

Шапиро А. Л. 57
Шаховской С. И. 368
Швецова Е. Е. 219
Шекспир В. 110, 189, 190, 191, 366
Шелгунов Н. 387
Шкарка А. 9
Шкловский В. Б. 371
Шляпкин И. А. 271
Шмидт С. О. 69, 105
Шмурло Е. 77, 111, 144
Шнейдерман И. 183
Шолом Ф. Я. 316
Шпажинский И. В. 183
Шуйский Василий, князь 66, 80, 152, 175
Шумский Я. Д. 190
Шушерин И. 29, 256, 338

Щепотьев Л. 116, 131, 133
Щерба Л. В. 18, 267, 341, 377

Эвридика, лит. 114
Эйнгорн В. О. 32, 42, 313
Эмин Федор 173
Энгельс Ф. 7, 58—60, 62, 63, 68, 80, 136, 137, 169, 198, 229, 246, 262
Эрнст Благочестивый, герцог 118
Эстер см. Есфирь

Юлиания Лазаревская 368

Ягодич Р. 363
Якобус 116
Якубовский В. 363
Ян Казимир, король 34
Яременко П. Я. 317
Ярыжкин И. Г. 104, 106, 147, 148, 151, 152
Ясинский В. 43
Яхонтов В. 183
Яцимирский А. И. 133

УКАЗАТЕЛЬ ПАМЯТНИКОВ ЛИТЕРАТУРЫ И ПИСЬМЕННОСТИ

Автобиография Елеазара Анзерского 368, 369
«Автопортрет добропорядочного человека», поэма Н. Рея 367
«Адам в изгнании», трагедия Йоста ван ден Вондела 188
«Азбука о голом и небогатом человеке» 247, 259
«Акты, относящиеся к истории Западной России» 313, 322, 328
«Амфитрион», комедия Ж.-Б. Мольера 190
Апокалипсис 216, 318
«Артаксерксово действо» 18, 35, 39, 64, 75, 101, 112, 115, 118—123, 134, 145, 147, 152, 157, 166, 171, 179, 184, 186

Беседа о «внешней мудрости» Аввакума 297, 323
«Беседа о кресте к неподобным» Аввакума 218, 265
«Беседы» Иоанна Златоуста 250, 332, 339, 346, 350
Библия 110, 115, 121, 136, 166, 187, 191, 216, 229, 237, 250, 328, 375, 379, 388
Библия Н.-И. Пискатора 297, 298, 300
«Божественная комедия» Данте 366
«Борис Годунов» А. С. Пушкина 66, 135, 136, 146, 148, 152, 164, 168, 175—177

«Василиологион персоны ассирийских, перских, греческих, римских царей и великороссийских князей и царей» 133
«Василиса Мелентьева», пьеса А. Н. Островского и С. А. Гедеонова 183, 185, 186
«Валаамская беседа» 247
«Великое зерцало» 158
«Венец веры» Симеона Полоцкого 49
«Вертоград Многоцветный» Симеона Полоцкого 18, 86, 92, 219, 220, 240, 241, 256, 290, 341, 343, 344, 346
«Вечеря душевная» Симеона Полоцкого 225, 226, 236, 256, 290, 346
«Видение мурзы» Г. Р. Державина 62, 143, 146, 154, 176
«Виноград Российский» Семена Денисова 301, 303
«Вирши на праздники и на другие темы» Симеона Полоцкого 142
«Вольность» А. Н. Радищева 65, 91, 141, 150, 154
«Вольность» А. С. Пушкина 70, 169
«Всенародное воззвание» патриарха Иоасафа 234, 239, 245
Второе послание апостола Павла к Коринфянам 237, 324

«Гамлет» Шекспира 191
«Глас народа», стихотворение Симеона Полоцкого 241—243
«Глас последний» Симеона Полоцкого 77, 240
«Голиядова комедия» 123
«Гражданство», стихотворение Симеона Полоцкого 69
«Грамматика славянская» Мелетия Смотрицкого 342
«Гусль доброгласная» Симеона Полоцкого 79, 156

«Давид и Голиаф» 117, 123
«Дама с камелиями» А. Дюма 183
«Даниила пророка откровение на сон Новуходоносору и о четырех монархиях» 133
«Две Епистолы» А. П. Сумарокова 191
«Двор турскаго салтана и о чину и о строении его во Царегороде» 133
«Дворцовые разряды по высочайшему повелению изданные» 115, 126, 128

«De institutione grammatica» Э. Альвареса 41
«Декламация» Симеона Полоцкого 36, 118, 139, 147, 149, 150
«Дела Тайного приказа» 41
«Дело о патриархе Никоне» 239
Деяния апостолов 238, 359, 375
«Деяния» собора 1666—1667 гг., писавшиеся Симеоном Полоцким 237
«Деяния церковная и гражданская от рождества господа нашего Иисуса Христа. Из летописаний Кесаря Барония собранная...» 111
«Диалог краткий» Симеона Полоцкого 32
«Диариуш» Афанасия Филипповича 367
«Дневник» Колле 125
«Докучные» Мольера 124
«Дон-Кихот» Сервантеса 366

«Евангелие вечное» Аввакума 285, 286
Евангелие от Луки 248, 251, 263, 268
«Евангелие с толкованиями» Феофилакта Болгарского 250, 252
«Евангелие учительное», составленное епископом Константином 250, 252, 253, 263, 267, 268, 335
«Евхологион, албо Молитвослов или Требник» (1646) 334
«Епитафион» Сильвестра Медведева 55

«Жалостная комедия об Адаме и Еве» 123
«Жезл правления» Симеона Полоцкого 42, 49, 73—75, 197, 222, 234, 236, 239, 289, 300, 301, 338, 345
«Живописание», стихотворение Симеона Полоцкого 290
«Живот и приключения Димитрия Обрадовича, нареченнога у калуѣерству Досифеа» (1783) 369
Житие Аввакума, протопопа 17, 18, 23, 27, 28, 38—40, 43, 47, 50, 52—54, 79, 80, 84, 90, 91, 197, 198, 210, 218, 226—228, 237, 254, 255, 259, 264—267, 281, 283, 286, 292, 295—298, 314, 318, 323, 341, 351, 353—361, 363, 364, 368, 369, 371—390
Житие Августина Блаженного 369
Житие Алексея человека божия 121
Житие Елеазара Анзерского 204
Житие Епифания 18, 40, 80, 204, 216, 254, 295, 298, 318, 324, 354, 357, 363, 368, 379, 381, 384, 386
Житие Ивана Неронова 255, 368
«Житие и завещание святейшего патриарха московского Иоакима» 300
Житие Иринарха, игумена Соловецкого (написанное Иларионом) 204
«Житие и страдания грешнаго Софрония» (1804) 369
Житие Кирилла, друга Епифания 325
«Житие мене Герасима Зелича» (1817) 369
Житие Терезы Испанской (XVI в.) 367
Житие Ф. М. Ртищева 368
Житие Ф. П. Морозовой 368
Житие Юлиании Лазаревской 368

«Записки Андрея Артамоновича графа Матвеева» 55
«Записки из мертвого дома» Ф. М. Достоевского 383
«Записки о поездке в Россию в 1684 году» Лаврентия Рингубера 89, 114, 115, 127, 134, 152
«Зачапка мудраго латынянина з глупым русином» (1607—1610) Ивана Вишенского 322, 329
«Зерцало мирозрительное» 158
«Зерцало духовное» 158
«Зерцало всея вселенныя, или Атлас новый» 158
«Зерцало богословия» 158
«Златоструй» 246
«Златая цепь» 246

«Избиение младенцев», поэма Д. Марино 166
«Изборник Святослава 1076 года» 246
«Известие о рождении и воспитании и о житии св. Никона, написанное клириком его Иоанном Шушериным» 29, 256, 338
«Измарагд» 246
«Изображение Фелицы» Г. Р. Державина 141
«Иосиф», пьеса 123
«Исповедь» Августина Блаженного 369
«Исповедь» Ж.-Ж. Руссо 369
«Исповедь» Л. Н. Толстого 369
«История моих бедствий» Пьера Абеляра (1132—1136) 369
«История» об Агасвере и Есфири 113—115

«История о великом князе Московском» А. М. Курбского 66, 67
«История о вере и челобитная о стрельцах» Саввы Романова 224
«История о отцех и страдальцех соловецких» Семена Денисова 212
«История разных славенских народов, наипаче болгар, хорватов и сербов из тмы забвения изъятая и во свет исторический произведенная Иоанном Раичем» (1794) 342
«История царствования императора Петра Великого, сочиненная г-ном Вольтером» 130, 138
«История четырех монархий» 133
«Иудифь» 102, 108, 121, 123, 128, 136, 138, 140, 151, 157, 162, 165, 170, 171, 175, 176, 180, 184, 190, 191

«Казнь за сожжение нищих», стихотворение Симеона Полоцкого 258
«Калики перехожие» 267
«Калязинская челобитная» 20
«Кириллова книга» (1644) 313, 317, 318
«Книга бесед» Аввакума 244, 262, 287, 297, 360
«Книга, глаголемая Урядник, новое уложение и устроение чина сокольничья пути» 99, 100—104, 106, 126, 145, 147, 148, 151
«Книга, глаголемая челобитная» Авраамия 217
«Книга Есфирь» 121—123, 132, 166, 170, 173
«Книга Иезекииля» 216
«Книга Иеремии» 216
«Книга лошадиного учения» 99
«Книга о вере» (1648) Нафанаила 250, 313, 318, 336
«Книга о псовой охоте» 99
«Книга приветствы» Симеона Полоцкого 87, 89, 141
«Книга толкований и нравоучений» Аввакума 209, 265
«Книжица» (1608) Леонтия 321, 327
«Книжка», сборник сочинений Ивана Вишенского 321, 322
Комедия «Ужасная измена сластолюбиваго жития с прискорбным и нищетным...» 271—273
«Комидия притчи о блуднем сыне» Симеона Полоцкого 100
«Кормчая» 78
«Король Лир» Шекспира 161

«Лазари», духовный стих 267—271
«Лазарь убогий», духовный стих 267—271
«Лакомство», стихотворение Симеона Полоцкого 257
«Латухинская степенная книга», составленная архимандритом Тихоном 219
«Лексикон» Памвы Берынды (1627) 336, 347
«Любовь к подданным», стихотворение Симеона Полоцкого 174
«Люцифер», трагедия Йоста ван ден Вондела 188

«Маргарит» 109, 188, 248, 250—254, 265, 301
«Метры» Симеона Полоцкого 32—36, 51, 91
«Меч» Лазаря Барановича 42
«Мир с богом человеку» Иннокентия Гизеля 42, 250
«Московский театр при царях Алексее и Петре». Материалы, собранные С. К. Богоявленским 115—117, 120, 121, 147, 159
«Моя родословная» А. С. Пушкина 69

«На взятие Варшавы» Г. Р. Державина 137
«На возвращение государя императора из Парижа в 1815 году» А. С. Пушкина 91
«На проклятый Никонов собор», сочинение Авраамия 217
«Начальник», стихотворение Симеона Полоцкого 91, 173, 259
«Не спит Никон», стихотворение Симеона Полоцкого 35
«Ноктюрн», пьеса О. К. Нотовича 183
«Нравоучения» Иоанна Златоуста 346
«Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, жительствующему в Лондоне» Самуила Коллинса 37, 40, 43

«Обед душевный» Симеона Полоцкого 256—258, 260, 262, 290, 345, 346
«О благоговейном стоянии во храме», поучение Симеона Полоцкого 256
«Обличение неправды раскольническия, показанные во ответах выгоцких пустосвятов на вопросы честнаго иеромонаха Неофита» 300
«Образ», стихотворение Симеона Полоцкого 339

«О брани», трактат Симеона Полоцкого 90
«О государстве» Андрея Модржеевского 133
«Ода на взятие Хотина» М. В. Ломоносова 150, 156
«О двух Лазарях», духовный стих 267—271
«О единстве», сочинение Петра Скарги 328
«О еже... не пети бесовских песней и не творити игр... паче же не ходити к волхвам и чародеем», поучение Симеона Полоцкого 256
«О комедиях» В. Б. Лихачева 108
«О королеве Эстер и высокомерном Амане», пьеса 122
«О Московии» Якова Рейтенфельса 112, 113, 115
«О наятых делателях», беседа Аввакума 262
«О Навходоносоре царе, о теле злате и о триех отроцех, в пещи не сожженных», пьеса Симеона Полоцкого 148, 161, 177
«Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно» Адама Олеария 38, 50, 138
«Описание путешествия польского посольства в Москву в 1678 году» Бернгардта Таннера 140
«Опыт повествования о России» Ивана Елагина 177
«Орел Российский» Симеона Полоцкого 53, 68, 84, 91, 139, 142, 146, 148, 150, 177
«О России в царствование Алексея Михайловича» Г. К. Котошихина 38—40, 71, 72, 84, 105, 106
«Осада Соловецкого монастыря», народная песня 213
«О старолюбцах и новолюбцах», беседа Аввакума 266
«Ответ православных» 209
«Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» 202, 361
«О трех исповедницах слово плачевное» Аввакума 358

«Палинодия» (1621) Захария Копыстенского 322, 333
«Памятники полемической литературы в Западной Руси» 313, 322, 323
Первое послание апостола Павла к Коринфянам 92, 323, 373
Первое послание Ивана Грозного князю А. М. Курбскому 78
Первое соборное послание апостола Петра 229
Переписка между царем Иваном Грозным и князем А. М. Курбским 310
«Перестрога» (1605—1606) 322, 327
«Петрида, или Описание стихотворное смерти Петра Великого...» А. Д. Кантемира 77
«Письма преосвященного Лазаря Барановича» 42, 52
Письма Сильвестра Медведева 345
Письма Симеона Полоцкого 344
«Плач о кончине... Петра Великого, отца отечества» В. К. Тредиаковского 77
«Повести о пустынножителях Соловецкого острова» 204
Повести о «Смутном времени» 80
Повести об Азове 9
«Повесть о Горе-Злочастии» 20, 80, 247
«Повесть о Ерше Ершовиче, сыне Щетинникове» 20, 247
«Повесть о Савве Грудцыне» 20, 80, 181
«Повесть о Фроле Скобееве» 20, 247
«Повесть о Шемякином суде» 20, 247
«Подзорная труба Аристотеля» Э. Тезауро 110
«Подсвечник», комедия Джордано Бруно 182
Послание Аввакума всем «ищущим живота вечного» 90
«Послание Авраамия к христолюбцу некоему, свидетельство о последнем времени» 285
«Послание из Пустозерска к сыну Максиму» дьякона Федора 215, 226
«Послание к неизвестным» Аввакума 279
«Послание к Симеону, Ксении Ивановне и Александре Григорьевне» Аввакума 218
Послание к Филиппийцам апостола Павла 280
Послание «стаду верных» Аввакума 237
Послание старца Артемия «до Симона еретика Будного» 323
«Послание чадам «во свете живущим» Аввакума 218
«Послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского» 84, 202, 206, 207, 222, 230—232, 299, 303, 373
«Посольство в Россию графа Карлейля» 108, 125, 142, 143

«Посольство Кунраада ван-Кленка к царям Алексею Михайловичу и Федору Алексеевичу» 39, 77, 154, 206
«Поучения» Ефрема Сирина 318
«Поэтика» Якоба Понтана 188
«Поэтическая повесть об Азове» 103
«Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича 87
«Правды безместие» Симеона Полоцкого 87
«Пращица духовная» 224, 231, 232
«Приветствие новоизбранному патриарху Иоасафу» Симеона Полоцкого 238
«Приветствие» царю Федору на его второй брак, написанное Сильвестром Медведевым 241
«Приветство» царю Федору Алексеевичу по случаю его брака, написанное Симеоном Полоцким 241
Притча о богатом и Лазаре 250, 251, 257, 260, 262, 266, 267, 271, 272, 274—276
Притчи Соломона 160
«Причины гибели царств» Андрея Модржеевского 133
«Пролог» 248, 250—253, 268
«Просветитель» Иосифа Волоцкого 318
«Просфонима» 36
«Псалтырь» 44, 346
«Псалтырь рифмотворная» (1680) Симеона Полоцкого 290, 344
Пустозерский сборник, составленный Аввакумом и Епифанием (из собрания В. Г. Дружинина) 42
Пустозерский сборник, составленный Аввакумом и Епифанием (хранящийся в ИРЛИ в собрании И. Н. Заволоко) 286, 355
«Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским» 106, 107, 305
«Путешествие в Московию барона Августина Майерберга» 37, 39, 43, 50, 51, 140, 145, 169

«Разговор книгопродавца с поэтом» А. С. Пушкина 62
«Разнствие», стихотворение Симеона Полоцкого 175
«Religia librorum de arte venandi cum avibus» Фридриха II Гогенштуафена 99
«Риторика» XVIII в. 325
«Рифмологион» Симеона Полоцкого 52—54, 67, 73, 75, 77—79, 82, 84, 86, 91, 101, 105, 138, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 153, 155, 162, 163, 175—177, 219, 238—241, 342
«Родина», пьеса Г. Зудермана 183
«Родословие русских царей» Л. Хурелича 73
«Розыск о раскольничьей брынской вере» Дмитрия Ростовского 202, 228, 232, 286, 287, 295

«Сборник бесед и некоторых переводов Симеона Полоцкого» 90
Священное писание см. Библия
«Ce monde-ci n'est qu'une oeuvre comique» Ж.-Б. Руссо 110
«Сид» Пьера Корнеля 124, 190
«Сказание о взятии Астрахани и о убиении преосвященного Иосифа, митрополита астраханского» 215
«Сказание о нашествии на обитель святаго чюдотворца Макария, бывшем от воров и изменников» 219—221
«Сказания о распрях, происходивших на Керженце из-за Аввакумовых догматических писем» (1710) 286
«Сказания светлейшему герцогу Тосканскому Козьме Третьему о Московии» Якова Рейтенфельса 40, 44, 45, 49, 69, 112, 113
«Скрижаль» 235
«Скупой рыцарь» А. С. Пушкина 182
«Слово» Аввакума о «рогатом клобуке» 281
«Слово благодарственное о избавлении церкви от отступников» патриарха Иоакима 222, 223, 231, 234, 284, 374
«Слово» Григория Назианзина «О нищелюбии» 250
«Слово» Кариона Истомина 243
«Слово» Кирилла Иерусалимского «о антихристе и знаках его с расширением науки против ересей разных» с толкованиями Стефана Зизания 317, 318
«Слово к люботщательному иконного писания» 290
«Слово на Никиту Пустосвята» патриарха Иоакима 233
«Слово о богатом и о Лазаре» 248, 249, 251, 263, 268, 270
«Слово о писании божественном» Симеона Полоцкого 235
«Слово о полку Игореве» 96, 97, 384, 385

«Служба кабаку» 20
«Служебник» 76, 204, 334
«Служебник с соборным свитком» 222, 223, 234, 235
«Соборное уложение» 1649 г. Алексея Михайловича 45, 47, 67, 100, 195
«Собрание государственных грамот и договоров» 69
«Собрание писем царя Алексея Михайловича с приложением Уложения сокольничья пути» 67, 99
«Совет святым отцам преподобным» Аввакума 79, 210
«Созерцание краткое лет 7190, 91 и 92, в них же что содеяся в гражданстве» Сильвестра Медведева 227, 242
Сочинения соловецкого инока Герасима Фирсова 204
«Списание против люторов» 322, 323
«Статейный список посольства дворянина и боровского наместника Василия Лихачева во Флоренцию в 7167 (1659) годе» 105, 108, 139, 151
«Статир», учительный сборник 346
«Стихи к государю — царю Алексею Михайловичу» Симеона Полоцкого 51, 140, 155
«Стихи утешные к лицу единому» Симеона Полоцкого 31

«Татьяна Репина», пьеса А. С. Суворина 183
«Темир-Аксаково действо» 123
«Тестамент, или Завет Василия, царя греческого, к сыну его Льву Философу» 77
«Титулярник» 133
«Товий», пьеса 123
«Торжественник» 246
«Требник» 280, 334
«Триодион, си есть трипеснец» (1627) 335
Триодь постная 335
«Три челобитные справщика Савватия, Саввы Романова и монахов Соловецкого монастыря» 199, 284
«Три чина присяг» 100
«Трубы словес проповедных» Лазаря Барановича 42

«Увет духовный» Афанасия Холмогорского 223, 224, 226, 229—234, 236, 238
«Увещание старообрядцам в утверждение в надежду действия и любви евангельский» митрополита Платона 200
«Уния...», трактат Ипатия Потея 326
«Утопия» Томаса Мора 182
Учительный сборник (1616) Калиста Константинопольского 335

«Феатрон, или Позор исторический, изъявляющий повсюдную историю...» Вильгельма Стратемана 110, 111

«Хождение богородицы по мукам» 366
«Хрисмологион» Николая Милеску Спафария 133
«Христианоопасный щит веры» (1690) Авраамия 217, 305, 336
Хроники Шекспира 366
Царская грамота от 12 мая 1667 288

«Чародейка», пьеса И. В. Шпажинского 183
Челобитная Ивана Неронова царю об облегчении участи Аввакума, сосланного на Мезень 208
«Челобитная царю» (1668) Лазаря 216, 222
Челобитная царю Симеона Полоцкого 343
Челобитные Аввакума 197, 280
«Чин избрания епископа» 100
«Чин исповеданию православным царем» 100
«Чин исповеданию святейшим патриархом» 100, 280
«Чин мироварения и мироосвящения» 100
«Чин освящения воды» 100
«Чин пещнаго действа» 100
«Чин поставления на царство царя и великого князя Алексея Михайловича» 100, 105, 125
«Чиновник архиерейского служения» 100
«Чины церковные» 100

«Щастию не верити», стихотворение Симеона Полоцкого 163

«Эсфирь» 121

«Юности честное зерцало» 158
«Юдифь» см. «Иудифь»

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Писатель протопоп Аввакум; фрагмент единственного иконописного изображения, начало XVIII в. Москва, Гос. Исторический музей . . 29

Писатель иеромонах Симеон Полоцкий; гравюра В. В. Матэ (XIX в.) со старой гравюры 31

Царь Алексей Михайлович; масло, холст, работа живописцев Оружейной палаты в Москве, XVII в. Москва, Гос. Исторический музей 83

Драматург магистр Иоганн Готфрид Грегори; гравюра на меди (портрет с натуры) Симона Гримма. Аугсбург, 1667 г. 113

Боярин А. С. Матвеев; масло, на доске, 1700 г., художник Фольевенсон (Гаага). Портрет А. С. Матвеева (ум. в 1682 г.) был заказан его сыном, А. А. Матвеевым, русским послом в Голландии. Москва. Гос. Исторический музей 159

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ — 3

Глава первая

СТАНОВЛЕНИЕ АБСОЛЮТИЗМА И ИДЕЙНО-ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ — 56

Глава вторая

ЦЕРЕМОНИАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА И ПРИДВОРНАЯ ЛИТЕРАТУРА — 94

Глава третья

РУССКИЕ ПИСАТЕЛИ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ДВИЖЕНИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII В. — 194

Глава четвертая

«БОГАТСТВО» И «БЕДНОСТЬ» В ТОЛКОВАНИЯХ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XVII В. — 246

Глава пятая

ЛИТЕРАТУРНАЯ ПОЛЕМИКА ОБ ИДЕАЛЬНОМ «ОБРАЗЕ» ЧЕЛОВЕКА И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО — 278

Глава шестая

ЗАРОЖДЕНИЕ КОНЦЕПЦИЙ ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА И СТИЛЯ У ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ КОНЦА XVI—XVII В. — 310

Глава седьмая

НА ПУТЯХ К РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ) — 363

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ — 391

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН (*составила Л. И. Сазонова*) — 392

УКАЗАТЕЛЬ ПАМЯТНИКОВ ЛИТЕРАТУРЫ И ПИСЬМЕННОСТИ (*составила Л. И. Сазонова*) — 400

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ — 406